

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
SCUOLA DI DOTTORATO IN HUMANAE LITTERAE
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

DOTTORATO DI FILOSOFIA XXII CICLO

**«LA DIVERSITÉ DE NOS PASSIONS!»
CORPO, ANIMA E SAGGEZZA NEGLI *ESSAIS* DI MONTAIGNE**

Settore M-FIL/03 - Filosofia Morale

EMILIANO FERRARI

TUTOR: PROF. GIANFRANCO MORMINO

CO-TUTOR: PROF. THIERRY GONTIER

COORDINATORE DEL DOTTORATO: PROF. RENATO PETTOELLO

A.A. 2009/2010

INDICE

INTRODUZIONE.....	6
-------------------	---

CAPITOLO I – LA CONOSCENZA FISIOLOGICA

1.1 <i>Une chose publique imaginaire</i> . Critica dell'ilemorfismo psicologico.....	15
1.2 Movimenti senz'anima: il corpo e le sue <i>continuelles mutations</i>	37
1.3 Intermezzo. L'esperienza del movimento involontario tra ragione e persuasione: Descartes e Montaigne.....	59
1.4 L'affettività organica e le <i>passions corporelles: complexions, humers, inclinations, propensione</i>	68
1.5 <i>La force e l'esmotion des sens</i>	92

CAPITOLO II – LA CONOSCENZA PSICOLOGIA

2.1 Una psicologia morale e performativa: empirismo e introspezione.....	117
2.2 <i>L'anatomie de la philosophie</i> . La psicostoria e la scoperta del mobilismo affettivo (I, 38).....	137
2.3 <i>Nosce te ipsum</i> : Montaigne, Hobbes e la conoscenza delle passioni.....	158

2.4 <i>Les passions qui sont toutes en l'ame</i>	179
--	-----

2.5 Tra piacere, speranza e desiderio: la passione complessa della <i>gloire</i>	189
--	-----

CAPITOLO III – LA SAGGEZZA

3.1 Il valore vitale e conservativo delle <i>affections</i> : reinventare l' <i>oikeiosis</i>	204
---	-----

3.2 <i>Tesmoing le jeune Caton</i> : la passione dell'apatia e la <i>meditatio mortis</i>	223
---	-----

3.3 L'orizzonte dell' <i>inquiétude</i> : impercettibile, desiderio, immaginazione...	240
---	-----

3.4 L'inefficacia della ragione e la passione compensatrice: <i>De la diversion</i> ..	258
--	-----

3.5 La dinamica della saggezza e la <i>perfection</i> della <i>joye</i>	274
---	-----

CONCLUSIONI.....	287
------------------	-----

BIBLIOGRAFIA.....	290
-------------------	-----

«Il est bien certain que jamais homme ne dit ny considera, ce que cestuy-ci a
dit et considéré, sur les actions et passions humaines»

Préface sur *Les Essais* de Michel Seigneur de Montaigne par sa Fille d'Alliance (1595)

«C'est chose tendre que la vie et aysée à troubler»

Montaigne, *Essais*, III, 9

Incontrando gli *Essais* cinque anni or sono, in maniera *impremeditée et fortuite*, ho avuto la felice sorte di incontrare anche il professor Gianfranco Mormino, che mi ha sempre incoraggiato e accompagnato lungo la redazione di questo lavoro: a lui va tutta la mia riconoscenza. Senza di lui, inoltre, non avrei avuto l'opportunità di avviare una cotutela con l'università Jean Moulin di Lione, dove sono stato accolto dal professor Thierry Gontier, a cui esprimo tutta la mia gratitudine per la sua piena fiducia nelle mie ricerche e per il suo entusiasmo intellettuale, che regolarmente hanno corroborato la realizzazione della tesi e l'approfondimento del pensiero di Montaigne.

Alla professoressa Nicola Panichi esprimo un vivo ringraziamento per avermi orientato nella scelta della cotutela, e per avermi insegnato a leggere Montaigne con occhi diversi. Ringrazio infine il professor Philippe Desan, per la disponibilità che ha sempre dimostrato nei miei confronti durante le occasioni di incontro a Parigi.

Questa tesi non sarebbe mai giunta a conclusione senza il sostegno e l'affetto della mia grande famiglia, di mia madre Marilena, di mia sorella Giulia e di mio fratello Matteo. I miei pensieri e le mie energie migliori gli devono molto.

Dedico questo lavoro alla memoria di mio padre Luciano.

INTRODUZIONE

Montaigne sapeva molto bene, come tutti noi del resto, che le articolate costruzioni precettistiche attraverso cui la filosofia morale, sin dall'antichità, aveva proposto al *proficiens* un cammino di progressiva autonomia interiore e di compartimentazione delle forze affettive, risultano spesso, in concreto, inefficaci. Montaigne lo confesserà nel terzo libro: malgrado i consigli dei saggi (stoici), egli ha avuto «de la peine *souvent* à gourmer et brider [ses] passions» (III, 10). Ma se ciò accade, non è tanto in conseguenza di un'incapacità o di una colpa individuali, quanto della natura peculiare dei fenomeni affettivi. La forza delle passioni, negli *Essais*, si manifesta in tutta la sua dismisura nelle situazioni della vita ordinaria, piuttosto che nella cornice idealizzata delle grandi prove di sopportazione e di trionfo di sé in cui la tradizione aveva proiettato la sua propria immagine di saggezza. Così, una semplice partita di «scacchi» nel saggio I, 50, diventa l'emblema della sproporzione che caratterizza la «passion»: «Voyez combien nostre ame grossit et espessit cet amusement ridicule...». Quale passione non ci domina? La «cholere, le despit, la hayne, l'impatience et une vehemente ambition de vaincre»: nella sua *Novella degli Scacchi*, Stefan Zweig, lettore appassionato degli *Essais*, avrebbe ben dipinto la passione alienante in cui può sprofondare il giocatore. È per questo che la conoscenza delle passioni, in Montaigne, pur ricevendo e riconfigurando i discorsi morali depositati nei testi e nelle dottrine, resta innanzitutto un'esperienza di conoscenza personale: «combien amplement elle donne à chacun loy en cela, de se connoistre» (I, 50).

In questo orizzonte di saggezza singolare, la considerazione delle passioni negli *Essais* mette in scena la rappresentazione di un fenomeno

composito e trasversale, in cui si manifesta il grande presupposto dell'antropologia di Montaigne: l'uomo è un'inscindibile unità di *âme* e *corps*. Non vi è infatti un solo vissuto affettivo della nostra vita «terrestre» il cui contenuto sia puramente «spirituel» o «corporel» (III, 5). Le modificazioni e i movimenti del corpo sono percepiti dall'anima, e le rappresentazioni psichiche sono accompagnate da alterazioni fisiologiche: la «communication» somatopsichica e psicosomatica è sempre attiva nell'uomo (I, 21), anche laddove non raggiunge le soglie della coscienza. Nell'esperienza intima del patire, l'uomo sente così la singolarità del suo essere che non è né puro corpo, né puro spirito, ma «*meslange*» e «*mixture*» dell'uno e dell'altro.

Muovendo da tale presupposto antropologico, la comprensione del fenomeno passionale negli *Essais* si svolge all'interno di un paradigma che noi definiamo *polieziologico*, dove «la passion» non è riducibile né al corpo (organicismo medico) né all'anima (cognitivismo stoico), ma risulta dall'operare congiunto e incrociato di questi «ressorts» che agiscono e operano in noi. Per questo Montaigne parlerà sia di «passions corporelles», secondo un approccio *fisiologico*, sia di «passions de l'âme», secondo un approccio *psicologico*.

Ma se la conoscenza delle passioni, negli *Essais*, è un oggetto di riflessione privilegiato, è perché lo sviluppo e la perfezione della natura umana – la *sagesse* – si delineano come una profonda esperienza passionale: «C'est une absolue perfection, et comme divine, de scavoyr *jouyr* loiallement de son estre» (III, 13). La prospettiva etica di Montaigne deve essere compresa nel suo carattere *eudaimonistico*, ma alla condizione che questo non sia pensato come il raggiungimento e il possesso finale di un qualche *summum bonum*: «C'est le *jouïr*, non le posseder, qui nous rend *heureux*» (I, 42). La filosofia morale e la pratica della virtù non hanno dunque altro fine che il dispiegare la nostra capacità immanente di *gioire* del nostro essere singolare, nella sua unità di anima e corpo. Questa disciplina della *jouissance*, nel terzo libro, si preciserà in due direzioni: come una disciplina dell'anima – «j'ordonne à mon âme...», «il faut ordonner à l'âme...» – che si

realizza nella forma di una coordinazione e di un'armonizzazione dei rapporti con il corpo, e come pratica della «diversion» (III, 4), dove l'anima sperimenta la sua capacità di generare passioni e di impiegarle per governare i conflitti e gli eccessi passionali che sempre la attraversano, e che compromettono il godimento della vita. In questo punto esatto, si manifesta uno dei tratti della "modernità" di Montaigne: gli *Essais* inaugurano infatti quella tendenza all'impiego della "passione compensatrice" che sarà caratteristica, a vario titolo, del pensiero di Bacon, di Descartes e di Spinoza, e che è il sintomo di una profonda crisi dell'*efficacia* della ragione nei confronti dell'universo delle passioni.

Questa pratica di saggezza, per avere «force» e per portare «fruit» (III, 9), domanda che si conoscano e si misurino i reali poteri, le capacità e i limiti rispettivi del corpo e dell'anima che compongono l'uomo: «La sagesse ne force pas nos conditions naturelles» (II, 2). Un'etica praticabile, insomma, è un'etica che l'uomo *può* praticare.

Nel primo capitolo della nostra tesi intendiamo mettere in evidenza la riflessione condotta da Montaigne sulla componente fisiologica dei fenomeni affettivi. La tematizzazione delle «*passions corporelles*» si inserisce in un più ampio tentativo di ripensare l'autonomia e l'indipendenza del corpo. «Le corps a une grande part à nostre estre» (II, 17). Ma come pensare questo corpo? Per rispondere a questa domanda, Montaigne non poteva non confrontarsi – via Sebond – con la tradizione aristotelica e scolastica, secondo cui il corpo è comprensibile *soltanto* in relazione all'anima che lo organizza e lo vivifica. Ma l'ilemorfismo psicologico viene radicalmente rifiutato nell'«Apologie»: da una parte esso complica la nostra anima in una pletora di facoltà sovrannumerarie, dall'altra le operazioni senso-motorie non sono comprensibili attraverso il riferimento alle *facultates*. I mutamenti corporei (rossore, pallore, riso, pianto, etc.) non necessitano di alcuna istanza animica nello svolgere il loro dinamismo. L'esperienza del *movimento involontario* verificherà questa indipendenza cinetica del corpo (II, 6): «il y a plusieurs mouvemens en nous qui ne partent pas de nostre ordonnance».

Ma l'esperienza degli atti involontari, mentre dimostra l'autonomia e l'indipendenza corporee, rende problematica, allo stesso tempo, l'idea dell'*unità dell'uomo*. Detto altrimenti, noi pensiamo che Montaigne metta realmente in discussione l'unità sostanziale dell'uomo, perché l'anima non è più pensata come la forma garante di tale unità, ma come *esperienza di coscienza* e di *pensiero*, sia essa chiara o confusa.

Sulla base di questo ripensamento dell'unità psicosomatica e delle rispettive competenze – al corpo il «mouvement», all'anima le «pensées» – Montaigne può valorizzare tutta una dimensione dell'esperienza affettiva che egli indica con il sintagma «passions corporelles»: le *inclinations* della *complexion*, l'*esmotion des sens*, la forza dell'impercettibile, definiscono un universo preriflessivo capace di influenzare e, fino a un certo punto, di predeterminare, i processi della deliberazione cosciente e di orientare le nostre valutazioni e il giudizio. La *conoscenza fisiologica* diviene così parte integrante della *conoscenza di sé* e della saggezza.

Ma la *passività* dell'anima rispetto al movimento del corpo non implica che essa sia priva di un suo dinamismo e di una sua propria attività. Nel secondo capitolo del nostro lavoro affronteremo la conoscenza dell'anima in relazione alla genesi di un altro ordine di fenomeni affettivi: «*les passions de l'ame*». La rivalutazione dell'autonomia corporea e la critica dell'ilemorfismo comportano, in maniera correlata, una nuova apprensione della realtà animica, che sarà pensata come esperienza interna, come percezione del *flusso* dei vissuti in atto (pensieri, affetti, sensazioni, etc.). La conoscenza dell'anima si svolgerà a partire da ciò che «*nous sentons en nous*», e gli strumenti che la guideranno saranno dunque l'*introspezione* e l'*esperienza immediata* dei contenuti psichici. Si delinea così una *psicologia empirica*, in cui sarà privilegiato il «*vray sentiment*» e non il «*discours*»: l'impossibile discorso sulle *facultates* lascia così il posto a una *fenomenologia dell'interiorità*. Il principio socratico della conoscenza di sé risulta così reinterpretato nel suo significato euristico, e la conoscenza delle passioni potrà svolgersi a partire innanzitutto dall'esperienza interna, istituendo così un nesso tra introspezione e antropologia che noi pensiamo possa avere

influenzato il pensiero di Thomas Hobbes (Introduzione al *Leviatano*). Questa conoscenza psicologica negli *Essais* avrà una finalità eminentemente *performativa*: si tratterà di prestare attenzione e di osservare ciò che noi facciamo quando, ad esempio, ci accade di immaginare, di ricordare, di volere, di desiderare, etc., per prendere coscienza dei dinamismi psichici e impiegarli al servizio del «repos de la vie» (II, 37).

È in virtù di questa psicologia empirica e introspettiva, e della riconosciuta componente fisiologica di alcuni vissuti passionali, che Montaigne può così distinguere un nuovo ordine dell'eziologia affettiva: le «passions qui sont toutes en l'ame» (II, 33). Queste si caratterizzano per la loro genesi riflessiva, legata alle operazioni psichiche, per il loro carattere autoriproduttivo e per l'incapacità di trovare un oggetto adeguato al loro soddisfacimento. Il caso della «gloire» rappresenta bene la struttura complessa delle passioni dell'anima, che tuttavia Montaigne accetta come determinazioni della *natura umana* che le appartengono in virtù delle sue caratteristiche naturali.

All'interno di questi presupposti fisiologici e psicologici che delimitano l'antropologia degli *Essais*, emerge dunque un'etica del *buon uso delle passioni*. Nel nostro ultimo capitolo tratteremo il perimetro della *pathétique* di Montaigne. Fedele nel suo impegno di considerare l'uomo per quello che è (III, 2), Montaigne non intende accusare la sua natura passionale ma comprenderla. Gli *Essais* presentano quindi una completa naturalizzazione delle passioni, giungendo a individuare un nucleo originario dell'affettività. Si tratta di tre passioni "primitive": «la crainte, le desir, l'esperance» (I, 3). Queste potenti passioni appartengono alla natura dell'uomo o, meglio, sono lo strumento attraverso cui l'astuzia della natura persegue la conservazione della sua opera e della nostra in quanto esseri naturali – «chose à quoy nature mesme nous achemine, pour le service de la continuation de son ouvrage». Le passioni non si caratterizzano innanzitutto come errori del giudizio – così vorrebbe lo stoicismo imperiale – ma come principi di azione e conservazione della natura umana: l'*oikeiosis* stoica viene così

reinterpretata in un senso eminentemente passionale, e le passioni assumono un valore vitale e psicodinamico fondamentale.

La virulenta decostruzione dell'apatia stoica, della *passione dell'apatia* (II, 29), è anche l'espressione di un rivolgimento della destinazione della filosofia e del pensiero. Criticando lo stoicismo, Montaigne critica infatti un'etica orientata in senso *tanatologico*, un'etica in cui la saggezza si riduce a un'*ars moriendi* e la *praemeditatio mortis* diviene la condizione per poter godere della vita. Il suicidio di Catone il giovane, che passa la notte prima di morire nella sua tenda, leggendo il *Fedone*, incarna una tradizione etica che trova il suo fondamento nella sconfitta della paura della morte – «le mepris de la mort» – e nella sopraffazione delle pulsioni di vita. Montaigne rovescerà completamente tutta questa tradizione tanatofila, e separerà la morte dalla filosofia, per mettere al centro del pensiero e dell'«estude» la vita: la filosofia è *meditatio vitae*.

Ma la critica dello stoicismo avrà messo in luce un altro problema di tutte le etiche di tipo “coercitivo”: la *crisi dell'efficacia della ragione* nel governare e modulare le spinte passionali. La ragione non ha più la forza di una facoltà autonoma e sovrana capace di dominare gli affetti: «La passion nous commande bien plus vivement que la raison» (II, 34). Il problema è pressante: come armonizzare le infinite spinte passionali che sono presenti nell'anima dell'uomo? Come, insomma, operare sulle passioni? Si tratta di usare le passioni stesse e di metterle in *interazione* l'una con l'altra, perché solo una passione può operare «avec utilité» e con efficacia su un'altra passione. È il “metodo” della *diversion*, che ritroveremo impiegato nel contesto filosofico moderno come uno dei mezzi attraverso cui l'anima può esercitare il suo potere sulle passioni. Montaigne configura così, nel saggio III, 4, un *nuovo paradigma etico* in cui le spinte e le forze passionali sono modulate, guidate e messe a profitto all'interno dell'orizzonte passionale stesso. La razionalità, potremmo dire, non si pone più in una posizione oppositiva, di repressione e dominio, ma sembra dispiegarsi *all'interno delle passioni come messa in relazione di passioni*. La ragione, insomma, è al servizio delle passioni individuali e del loro delicato equilibrio interno.

Tra tutte le infinite passioni che un essere umano può conoscere, il «desir» rappresenta certamente, negli *Essais*, un agente passionale unificante, una sorte di motore mobile sempre in atto, sempre pronto a nuovi investimenti immaginativi, costitutivamente incapace di riposarsi in un *finis ultimus*. Come più tardi Hobbes nel *Leviatano*, anche Montaigne negherà l'accesso stesso a una tale idea, perché l'uomo non *sa* che cosa potrebbe soddisfarlo in maniera definitiva (I, 53). E poi, sarebbe augurabile? L'orizzonte etico si delinea sullo sfondo di una perenne «*inquietude*», una delle «*maistresses qualitez*» dell'uomo, scriverà Montaigne nel saggio III, 9: un tema, quello dell'inquietudine, che avrà importanti ripercussioni nella filosofia moderna, in John Locke ad esempio, ma anche in Leibniz, che leggeva l'*Essay* di Locke nella traduzione di Pierre Coste, quella traduzione che, in una piccola nota del secondo libro, ricordava come Montaigne avesse già messo in luce il nesso genetico tra desiderio e inquietudine.

Si manifesta così, in maniera evidente, una grande tensione interna al pensiero morale di Montaigne, da un lato vicino agli Antichi nel suo desiderio di un benessere individuale fatto di ordine e misura, e dall'altra lontanissimo nel riconoscere, a partire dal suo stesso desiderio, l'impossibilità di trovare un qualsiasi altro appagamento al di fuori della «*possession de la diversité*» (III, 9).

È all'interno di questa scissione antropologica, che la saggezza degli *Essais* tenta di ricostituire una possibile armonia. La vita etica non potrà che essere a misura d'uomo, e sarà una saggezza praticabile a partire dagli strumenti che la sua natura composita gli fornisce: le sensazione del corpo e i piaceri naturali, le passioni dell'anima e la loro forza propulsiva e conservativa. In questo cammino di perfezionamento emerge però la presenza di un'istanza di controllo, l'*anima*, che sembra farsi carico non solo del cura dei suoi propri contenuti affettivi, ma anche di quelli del corpo a cui si trova unita: l'anima deve servirlo, accompagnarlo e insomma ricongiungersi al suo corpo, pronta nondimeno a prenderne le distanze quando le sue tendenze irrazionali vorrebbero «*inchiodarla*» (III, 3). È all'interno di questa intensificazione dell'unità psicosomatica, contro ogni

tendenza ascetica e idealistica, che si disegna quella saggezza positiva in cui l'uomo apprende, per quanto possibile, a «*savoyr jouyr loialement de son estre*» (III, 13).

CAPITOLO I

LA CONOSCENZA FISIOLÓGICA

1.1 – *Une chose publique imaginaire*. Critica dell'ilemorfismo psicologico

L'operazione distruttiva attraverso cui Montaigne svuota di senso e di sostanza l'impalcatura delle *facultates* che caratterizza l'ilemorfismo psicologico è un processo lungo e articolato. Il primo passo compiuto in questa direzione si trova nell'«Apologie», nelle pagine in cui Montaigne si propone di valutare se la conoscenza delle «choses humaines et naturelles» contiene «quelque peu plus de clarté» rispetto a quella della divinità e dei suoi attributi che è stata oggetto della prima disamina delle opinioni dei dogmatici¹. Dalla *theologia* il discorso passa così alla *scientia naturalis* e innanzitutto all'«Astrologie», cioè a quel sapere che si propone di spiegare il «mouvement des planettes» e «des corps celestes», il «bransle [des] estoilles». La cosmologia che viene qui presentata e criticata appare riconducibile alla situazione di compromesso teorico che caratterizzava l'astronomia tardomedievale, dove il modello aristotelico, costituito di sfere concentriche sostanziali, si integrava ai modelli planetari tolemaici con i loro epicicli ed eccentrici².

Il se void au *mouvement* des planettes, auquel d'autant que nostre esprit ne peut arriver, ny imaginer sa naturelle conduite, nous leur prestons, du nostre, des *ressors materiels, lourds et corporels* [...]. Vous diriez que nous avons eu des cochers, des charpentiers et des peintres, qui sont allez dresser là haut des *engins à divers mouvemens*, et ranger les *rouages et entrelassemens des corps celestes* [...]. Elle [la science] nous donne en

¹ II, 12, pp. 512-536.

² Questa situazione di compromesso che caratterizza l'*imago mundi* aristotelico-tolemaica è descritta da: E. Grant, *Studies in Medieval Science and Natural Philosophy*, Variorum Reprint, London 1981, cap. II, in particolare nel paragrafo «The Dilemma of Medieval Cosmology (Aristotle's Concentric Spheres versus Ptolemy's Eccentrics and Epicycles) and Its Resolution».

payement et en presupposition les choses qu'elle mesmes nous apprend estre inventées: car ces *epicycles, excentriques, concentriques*, dequoy l'Astrologie s'aide à conduire le bransle de ses estoilles, elle nous les donne pour le mieux qu'elle ait sçeu inventer en ce sujet [...] (II.12.536-537).

Montaigne – attento lettore del *De incertitudine et vanitate scientiarum* di Cornelio Agrippa³ - denuncia il carattere fittizio e artificiale della teoria delle sfere celesti («rouages») insieme a tutto il complesso e macchinoso sistema di movimenti non concentrici («entrelassemens des corps celestes») che l'astronomia aveva introdotto per spiegare le irregolarità nelle orbite apparenti dei pianeti («epicycles, excentriques, concentriques»). Allo stesso modo nega un'idea caratteristica dell'astronomia aristotelica, quella cioè dell'effettiva realtà e sostanzialità delle sfere («ressors materiels, lourds et corporels») e dei motori che le muovono («engins à divers mouvemens»)⁴. Non si tratta che di «songes et fanatiques folies», e se la natura volesse un giorno «nous ouvrir son sein» e mostrarci «les moyens et la conduite de ses *mouvements*», l'uomo scoprirebbe che la scienza della natura non è stata altro, fino a oggi, che una fabbrica di «abus» e «mescontes». Questa immagine di una dimensione intima della natura - «son sein» - e nascosta all'uomo deve essere compresa come un *orizzonte regolativo*, come l'indicazione dei limiti della nostra conoscenza e non come uno scacco finale

³ Si tratta del capitolo XXX, «De astronomia» (citiamo dall'ed. Lugduni Batavorum, 1643, pp. 70-71), dove Montaigne poteva leggere un'ampia rassegna delle teorie astronomiche conosciute e delle loro interne contraddizioni, tra cui figura la *vexata quaestio* «de numero sferarum». Allo stesso modo, il riferimento agli «epicycles» e agli altri modelli di spiegazioni delle variazioni del moto degli astri, è riconducibile al testo di Agrippa, il quale sottolinea la natura fantastica di questi movimenti che non sono stati creati né da Dio né dalla natura. Si tratta di «Mathematicorum monstra, et fingentium nugae, a corrupta Philosophia, et Poëtarum fabulis derivata». Ma Agrippa non denuncia soltanto la natura astratta e fantastica di tali costruzioni celesti, bensì rifiuta anche il loro utilizzo euristico e causativo: i «magistros» pensano di poterle utilizzare «veluti causas» e di fare di questi movimenti inventati - «confictos motus» - i «principia omnium motuum inferiorum». Si noterà come Montaigne abbia operato una precisa scelta interpretativa, selezionando, tra tutti gli argomenti trattati nel testo di Agrippa, quei passaggi più precisamente concentrati sull'esplicazione del *movimento* dei corpi celesti. La critica delle produzioni chimeriche degli astronomi ricorre anche in un grande antiaristotelico del XVI quale Pietro Ramo, ad esempio nella sua *Oratio de professione sua*.

⁴ Cf. E. Berti (a cura di), «Fisica e Cosmologia», in *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2004, Capitolo II, p. 132.

del sapere. Questa dichiarazione di ignoranza⁵ è in verità un atto di cautela che permette a Montaigne di situare la critica alle indagini dei «Physiciens»⁶ sul piano dei «moyens» e della «conduite» da essi impiegati per spiegare i «mouvemens» della natura. La «connaissance des choses humaines et naturelles» domanda un'attitudine di ricerca continua e interminabile, perché la natura contiene una «*infinie variété de faux jours à exercer nos conjectures*»⁷. Come ha sottolineato anche Nicola Panichi, l'attacco di Montaigne non è diretto al sapere scientifico in quanto tale ma piuttosto alla strutturazione dogmatica e acritica che esso ha assunto⁸. Non è forse alla possibilità di ricercare diversi «moyens» esplicativi e nuove «conjectures» che Montaigne sta pensando⁹? Del resto non sarebbe affatto assurdo: «Car

⁵ «Je suis trompé si elle [la science] tient une seule chose droitement en son point; et m'en partirai d'icy plus ignorant toute autre chose que mon ignorance» (II, 12, p. 536 [C]).

⁶ I, 22, p. 107 [A]

⁷ Interpretando un ablativo come fosse un nominativo, Montaigne continua la sua riflessione citando Platone (dalla traduzione ficiniana del *Secondo Alcibiade*): «Ay je pas veu en Platon ce divin mot, que *nature* n'est rien qu'une *poësie oenigmatique*? comme peut estre qui diroit une peinture voilée et tenebreuse, entreluisant d'une infinie variété de faux jours à *exercer nos conjectures*». L'equivoco è tuttavia felice, perché la natura pensata come una poesia enigmatica, o come un quadro, sembra piuttosto alludere all'interminabile lavoro interpretativo a cui essa obbliga il naturalista, piuttosto che alla sua inutilità.

⁸ Nicola Panichi ha rilevato come dalla visione negativa della razionalità e del sapere «si sottrae il sapere scientifico e in generale speculativo. Montaigne riconosce, contro la filosofia 'ostentatrice et parliere' (I, 30, p. 248 [A]), la legittimità della conoscenza e dell'arricchimento dell'orizzonte speculativo. [...] Il sapere scientifico è utile, lo insegna l'*incipit* dell'*Apologie*, ma deve essere preceduto da un preliminare esame condotto dal tribunale della ragione [...] su limiti ed effettivi poteri» (N. Panichi, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Olschki Editore, Firenze 2004, p. 19). Non possiamo che sottoscrivere queste affermazioni: si è troppo spesso utilizzato lo scetticismo di Montaigne come un comodo *asylum ignorantiae* per evitare di interrogarsi seriamente sulla positività della sua gnoseologia e della sua «dogmatica» critica (in senso kantiano).

⁹ Le teorie scientifiche si susseguono l'una all'altra, e questo vale anche per l'eliocentrismo copernicano. «Le ciel et les estoilles ont branlé trois mille ans; tout le monde l'avoit ainsi creu, jusques à ce que Cleanthes le Samien ou, selon Theophraste, Nicetas Siracusien s'avisa de maintenir que c'estoit la terre qui se mouvoit par le cercle oblique du Zodiaque tournant à l'entour de son aixieu; et, de nostre temps, Copernicus a si bien fondé cette doctrine qu'il s'en sert tres-regléement à toutes les consequences Astronomiques. Que prendrons nous de là, sinon qu'il ne nous doit chaloir le quel ce soit des deux? Et qui sçait qu'une tierce opinion, d'icy à mille ans, ne renverse les deux precedentes?» (II, 12, p. 570 [A]). Il modello cosmologico copernicano non è giudicato per il suo intrinseco valore di verità, ma per l'utilità che esso dimostra nella spiegazione dei fenomeni astronomici. Del resto Montaigne è a conoscenza del fatto che ipotesi eliocentriche erano state già avanzate dall'astronomia antica: quella copernica risulta solamente «bien fondé» e più feconda nelle sue conseguenze euristiche. Marc-André Wiesmann ha dimostrato che Montaigne, malgrado il suo silenzio sull'eliocentrismo dell'astronomo polacco, non nasconde la sua affinità elettiva con l'antica religione degli «eliolatri», di cui confessa avrebbe «volentier» fatto parte. È in questo contesto che Montaigne inserisce l'ode al sole del poeta Ronsard (Cf. M.-A. Wiesmann, «La

nous sommes nés à *quester* la vérité; il appartient de la *posséder* à une plus grande puissance»¹⁰.

Ma questa critica del sapere cosmologico, in verità, non è che un preambolo introduttivo al vero problema secondo Montaigne, un problema di natura squisitamente metodologica, perché questo modello esplicativo, caratterizzato dall'articolazione fittizia delle sue ipostasi e dei suoi movimenti, appare come proiettato sullo studio del «*corps humain*» e dei suoi «*mouvements*», «*de nous mesme*» e «*de nostre contexture*».

Benché Montaigne sia fortemente ispirato dalle corrosive riflessioni di Agrippa, il parallelo istituito tra *corpi astronomici* e *corpo umano*, del tutto assente nel capitolo XXX del *De incertitudine*, e le conclusioni critiche a cui esso conduce, sono il prodotto di un'elaborazione autonoma che si appropria delle fonti per motivi e finalità proprie¹¹.

Ce n'est pas au ciel seulement qu'elle [*i.e.* la scienza naturale] envoie ses cordages, ses engins et ses roues. Considerons un peu ce qu'elle dit de *nous mesmes* et de *notre contexture*. Il n'y a pas plus de retrogradation, trepidation, accession, reculement, ravissement, aux astres et corps celestes, qu'ils en ont forgé en ce pauvre petit *corps humain*. Vrayement ils ont eu par là raison de l'appeler *le petit monde*, tant ils ont employé de *pieces* et de *visages* à le maçonner et bastir. Pour accommoder les *mouvements* qu'ils voyent en l'homme, les diverses *functions et facultez* que nous sentons en nous, en combien de *parties* ont-ils divisé *notre ame*? en combien de *sieges* logée? à combien d'*ordres* et *estages* ont-ils départi ce pauvre homme, outre les naturels et perceptibles? et à combien d'*offices* et de *vacations*? Ils en font une *chose publique imaginaire*¹².

poésie du ciel' in Montaigne's 'Apologie de Raimond Sebond', *Viator*, 29, 1998, pp. 241-273).

¹⁰ III, 9, p. 928 [B].

¹¹ Sulla pratica della citazione in Montaigne rimandiamo a: M. Metschies, *La Citation et l'art de citer dans les Essais de Montaigne*, Champion, Paris 1997, p. 71.

¹² II, 12, p. 537[A].

Il *transfert* epistemico assume agli occhi di Montaigne una singolare potenza e si struttura secondo la classica analogia macrocosmo-microcosmo. Ma come considerare questo spostamento del discorso di Montaigne dal cosmo all'uomo e più precisamente al suo corpo? E come comprendere il riferimento a «*nostre ame*»?

È sufficiente un semplice sguardo ai *Loci communes sive capita tractandorum* del *De incertitudine* di Agrippa per comprendere il significato effettivo di questo spostamento. Secondo il più ortodosso canone aristotelico, il capitolo che espone la materia psicologica, *De anima* (LII), è preceduto dai tre capitoli che espongono la materia fisica: *De philosophia naturali* (XLIX), *De principiis* (L), *De mundo* (LI). Come Agrippa, Montaigne sembra aver ben chiaro che il modello epistemico che organizza la scienza del «mouvement des planettes» e dei «corps celestes» – in quanto parti della fisica – è lo stesso che definisce il profilo concettuale di quel sapere che per comprendere il funzionamento del «corps humain» e dei suoi «mouvements» ricorre alla nozione di «ame»: questo sapere, anche se non direttamente nominato, è quello che nel XVI secolo verrà indicato con il neologismo di *psychologia*¹³. La maggior parte delle opere dove figurano le prime occorrenze del termine

¹³ Il primo impiego del termine sembra dovuto all'umanista tedesco Joannes Thomas Freigius, *Catalogus locorum communium*, 1575. La psicologia vi compare come una branca della fisica. Il termine *psychologia* fa la sua comparsa nel XVI secolo come neologismo dotto, forse motivato dall'uso frequente del termine medico *physiologia* (nel 1554 il professore parigino Jean Fernel pubblica il suo importante *Universae medicinae liber primus: Physiologiae libri septem*). Il termine tuttavia, come nota Jean Starobinski, «ce n'est pas le nom d'une nouvelle discipline, ni l'indice d'un découpage original parmi les objets d'intérêt». Lo studio dell'anima definisce infatti un campo di indagine in cui si intersecano più o meno tutte le problematiche psicologiche proprie della tradizione medievale latina, con le sue influenze greche e arabe. Lo studio dell'anima appartiene *in primis* alla fisica, ma anche alla metafisica, alla teologia, all'etica (cf. J. Starobinski, «La découverte de la psychologie», *Histoire comparée des littératures en langues européennes. L'époque de la Renaissance (Tome IV): Crises et essors nouveaux (1560-1610)*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia 2000, pp. 329-330). Risulta evidente, in ogni caso, che nel tardo Rinascimento il significato più ampio e condiviso del termine si riferisce innanzitutto a quell'insieme di problemi sollevati dai trattati aristotelici di filosofia naturale, e in particolar modo il *De anima*, i *Parva Naturalia* e i libri sugli animali (Cf. K. Parker, «The Concept of Psychology», *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, edited by C.B. Schmitt & Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 455). In essi la psicologia è in verità una metateoria per la biologia, dove si definiscono la natura e le proprietà del principio di esistenza di un corpo vivente: l'anima.

«psychologia» sono, del resto, dei trattati di filosofia naturale o *physica*¹⁴. Comprendiamo così l'impiego del termine «ame» in un contesto che appare caratterizzato da riflessioni d'ordine naturalistico: Montaigne sta pensando all'ampiezza di un preciso paradigma epistemologico, ovvero alla *philosophia naturalis* di matrice aristotelica che studia i fenomeni celesti e terrestri¹⁵, tra i quali si trovano i corpi *animati*. La nozione di anima, in questo contesto, è intesa proprio nel senso di principio e forma dei corpi viventi.

Per questo motivo non si deve considerare come un fatto accidentale che Montaigne comprenda il rapporto psicosomatico anche come un momento dell'indagine fisica¹⁶, e che le prime pagine dedicate a tale problema risultino commiste alle riflessioni più generali sui «principes des choses naturelles» che regolano la «production [...] et origine des choses qui sont»¹⁷. Del resto, tra tutte le *archai* che la filosofia naturale ha prodotto – dalle «idéés de Platon» al «feu de Heraclitus» – sono i principi della *Fisica* di Aristotele ad arrestare maggiormente l'attenzione di Montaigne, una rilevanza che certamente rispecchia l'*auctoritas* che il pensiero dello stagirita aveva da lungo acquisito nell'insegnamento universitario¹⁸. Questi principi

¹⁴ Cf. P. Mengal, «La constitution de la psychologie comme domaine du savoir aux XVIème et XVIIème siècles», *Revue d'histoire des sciences humaines* 2000/1, n° 2, p. 7.

¹⁵ Cf. A. Poppi, «Filosofia e scienza nel Rinascimento. Introduzione al problema», *Introduzione all'Aristotelismo padovano*, Editrice Antenore, Padova 1991, p. 49.

¹⁶ Il brano che stiamo esaminando precede infatti di qualche pagina il famoso testo sulla dossografia psicologica (II, 12, pp. 541-556).

¹⁷ II, 12, p. 540 [A].

¹⁸ La conoscenza dei *libri naturales* di Aristotele, insieme alle opere di logica, rappresentava il cuore dei *curricula* delle *artes* nelle Università medievali e rinascimentali (Cf. J. Hankins, «Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy», *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 35). Montaigne, che era stato uno studente del *Collège de Guyenne* e dei *cours* di filosofia della *Faculté des Arts* di Bordeaux (annessa al *Collège* stesso), si era formato all'interno di questa organizzazione disciplinare. I corsi di filosofia, che incominciavano al termine della prima classe di Grammatica (*Primus ordo*), duravano due anni e si dividevano in due unità tematiche. Nel primo anno i professori e gli studenti erano chiamati *dialettici* o *logici*, nel secondo *fisici*, in base al soggetto delle loro lezioni: «Priore anno Dialectici seu Logici, posteriore Physici a disciplina, quam profiterunt, ipsi et discipuli vocantur». Le opere commentate, ad eccezione delle *Isagoghe* di Porfirio e delle *Praeceptiones Dialecticas* di Nicolas de Grouchy, erano tutte opere di Aristotele («subjiciuntur, nihil cujusquam alterius, quam Aristotelis»). Queste preziose informazioni sono contenute nel programma di studi del *Collège* redatto da Élie Vinet nel 1583: *Schola Aquitanica, Programme d'études du Collège de Guyenne au XVI^e siècle*, Publié pour la première fois par Élie Vinet, en 1583, et réimprimé d'après

sono, ai suoi occhi, astratti e inconsistenti, e non saprebbero spiegare il divenire delle realtà sensibili. Il caposaldo metafisico dell'ontologia aristotelica, la comprensione *ilemorfica* della realtà, viene di conseguenza rifiutato per la sua intrinseca astrattezza e vacuità euristica¹⁹.

L'opinion d'Aristote, sur ce subject *des principes des choses naturelles*: lesquels principes il bastit de trois pieces, *matiere, forme et privation*. Et qu'est-il plus vain que de faire l'inanité mesme cause de la production des choses? La privation, c'est une negative; de quelle humeur en a-il peu faire la cause et origine des choses qui sont? Cela toutesfois ne s'auseroit esbranler, que pour l'exercice de la Logique²⁰.

La struttura metafisica della realtà esposta nel libro I della *Fisica* (capitoli 7-9) individua com'è noto tre principi generali del divenire della natura: la *materia*, la *forma* e la *privazione*²¹. Comprendiamo meglio, ora, il senso del ricorso alla nozione di anima nel mezzo di riflessioni d'ordine naturalistico: l'anima svolge il ruolo di principio formale delle funzioni dei viventi, i quali costituiscono un'ampia parte della natura indagata dalla fisica²². È in questa direzione che muove la domanda di Montaigne, la quale coglie il significato

l'exemplaire de la bibliothèque nationale avec une préface, une traduction française et des notes par Louis Masseur, Librairie Ch. Delagrave, Paris 1886, p. 26. Il lavoro di Vinet verrà presentato ai magistrati municipali della città di Bordeaux (da cui dipendeva l'organizzazione interna del collegio), e sarà approvato il 10 settembre 1583 in un'assemblea presieduta dallo stesso Montaigne, allora sindaco della città.

¹⁹ Si tratta di una critica che acquisisce, nel contesto dell'antiperipatetismo rinascimentale, lo statuto di un vero *topos* ermeneutico. Il passo di Montaigne è ripreso dal *De Vanitate* di Cornelio Agrippa (Caput L, «De principiis rerum naturalium»), ma una critica analoga si ritrova nei *Dialogues* di Guy de Bruès (pp. 61-62), nelle *Discussiones peripateticæ* di Francesco Patrizi da Cherso (1581), nel *Quod nihil scitur* (1581) di Francisco Sanchez, in quest'ultimo sotto la forma di una critica globale della teoria delle quattro cause. Sull'antiaristotelismo scettico si veda: M. Muccillo, «La dissoluzione del paradigma aristotelico», in C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 506-533.

²⁰ II, 12, p. 540 [A].

²¹ *Fisica*, I, 7, 190 b 23-30.

²² Cf. G. Movia, «Psicologia», in E. Berti (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Editori Laterza, Roma-Bari 2004, p. 144. La *Fisica* per Aristotele è scienza del movimento e del cambiamento. Ora, poiché il principio di movimento negli essere viventi è l'anima, tra la fisica e la psicologia esiste un legame essenziale, e lo stesso Aristotele afferma che lo studio dell'anima appartiene per certi aspetti alla scienza del fisico (*Metaph.*, V, 1, 1026 a, 5-6; *De part. animalium*, I, 1, 641 b, 8); *De Anima*, I, 1, 402 a, 4-10 e II, 4, 415 b, 25).

profondo della psicologia ilemorfica e delle sue spiegazioni anatomico-fisiologiche: l'instaurazione di un nesso esplicativo tra *operazioni visibili e materiali*, cioè somatiche, e la natura *invisibile e formale* che le governa²³.

Pour accommoder les *mouvemens* qu'ils *voyent* en l'homme, les diverses *functions et facultez* que nous sentons en nous, en combien de *parties* ont-ils *divisé* nostre *ame*? [...] Ils en font une *chose publique imaginaire*²⁴.

Mettendo in relazione l'indagine sul «corps humain» e i suoi «mouvemens» con le nozioni di «ame», «functions» («operations» nell'edizione del 1588), «facultez» e «parties», il piano del discorso si è così spostato dal mondo sopralunare a quello sublunare, dalla scienza *fisico-cosmologia* a quella *psicologica*: potremmo dire dalla *Physica* al *De Anima*.

E tuttavia non sembra probabile pensare a un uso diretto dei testi biologici e psicologici di Aristotele, di cui sappiamo quasi con certezza che Montaigne si limitò a frequentare *de visu* solamente l'*Etica Nicomachea*²⁵. Emerge dal testo l'indicazione precisa di una fonte principale per la gestazione della critica montaignista alla psicologia delle facoltà di stampo medievale. Un indizio evidente ci riporta infatti al medico e teologo catalano Raimond Sebond: si tratta del ricorso critico all'immagine dell'anima come «*chose publique*», un'immagine che troviamo impiegata nel capitolo CV del *Liber Creaturarum* come illustrazione figurata del principio gerarchico che ordina e organizza una topografia psicologica di matrice aristotelica²⁶. Si tratta di un capitolo importante nell'economia del testo di

²³ È lo stesso ordine di ricerca esposto nel libro II del *De Anima* (II, 4, 415 a 12-23), che dagli atti visibili procede alle facoltà dell'anima per concludere con la sua natura. Sull'importanza dello studio delle funzioni visibili per la conoscenza dell'anima rimandiamo a: R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Cerf, Paris 2009, pp. 332-337.

²⁴ II, 12, p. 537 [A].

²⁵ «L'*Etica Nicomachea* è l'unica opera di Aristotele di cui i critici, unanimemente, danno per certa la lettura da parte di Montaigne» (Cf. E. Traverso, *Montaigne e Aristotele*, Le Monnier, Firenze 1974, p. 97). Si veda anche la recente messa a punto di: F. Rigolot, «Quand Montaigne emprunte à *L'Ethique à Nicomaque*», in *Montaigne Studies*, vol. XIV, 2002, pp. 19-36.

²⁶ Cf. P. Villey, «Appendice II, Livre II», in *Les Essais*, cit., p. 1269. Pierre Villey aveva individuato l'utilizzo critico di questa immagine in Montaigne, ma mancava a nostro avviso di coglierne le profonde implicazioni teoriche: «Il y a une image analogue chez

Sebond, perché la psicologia delle *facultates* che vi viene dettagliata risulta funzionale alla dimostrazione del dovere che l'uomo ha verso Dio in virtù del dono che questi gli ha accordato di un'anima ricca di «potestates», «virtutes», «officia», «potentias»²⁷.

Secondo il principio di indagine proprio della psicologia ilemorfica²⁸, prima di descrivere la complessità delle funzioni dell'anima Sebond ne definisce la natura. Si tratta della formulazione più generale che la tradizione aristotelica ha prodotto²⁹, secondo cui l'anima è il principio primo delle funzioni vitali del corpo. Come il corpo umano è organizzato e fabbricato secondo una meravigliosa struttura così – continua Sebond - esso è dotato di un'anima «excellentissimam et nobilissimam»:

Iuxta suam capacitatem et dignitatem implementem ipsum corpus: et omnia organa *vivificando dando vitam et sensum ac motum omnibus membris [...]*³⁰.

I corpi viventi *hanno vita ma non sono vita*³¹: l'organizzazione e il funzionamento regolare delle operazioni senso-motorie sono comprensibili,

Sebond (chap. CIV e CV), mais elle n'implique aucunement chez Sebon la critique qui est ici chez Montaigne». Si tratta di un'immagine molto antica, che possiamo certamente far risalire alla *Repubblica* di Platone e alla sua omologia tra *psyché* e *polis*, ma che in questo specifico caso testimonia piuttosto di un nucleo di conoscenze psicologiche fondato sull'opera di alcuni scrittori latini tra cui troviamo Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Guglielmo da Ockham e Giovanni Buridano (Cf. K. Park, «Albert's Influence on Late Medieval Psychology», in *Albertus Magnus and The Sciences*, Toronto 1980).

²⁷ *Theologia naturalis, sive Liber creaturarum, specialiter de homine et de natura ejus in quantum homo, et de his que sunt ei necessaria ad cognoscendum seipsum et Deum et omne debitum ad quod homo tenetur et obligatur tam Deo quam proximo*, Impressus Lugduni, 1540, Titulus CV, ff. 57-59. «Sic ergo homo potest videre obligationem ex parte animae suae quam accepit a Deo tam mirabilem tam excellentem naturaliter divitem: abundantem plenam tot officiis: tot potestatibus: tot virtutibus [...]

²⁸ Tale principio è espresso in maniera esemplare nella *Summa* di Tommaso: « [...] primo considerabimus ea quae pertinent ad *essentiam* animae; secundo, ea quae pertinent ad *virtutem* sive *potentias* eius; tertio, ea quae pertinent ad *operationem* eius (Tommaso, *Summa theologiae* Ia, q. 75, Proemium).

²⁹ Tommaso esprime chiaramente la natura del presupposto che fonda la psicologia delle *facultates*: «Respondeo dicendum quod ad inquirendum de natura animae, oportet praesupponere quod anima dicitur esse *primum principium vitae* in his quae apud nos vivunt animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes. [...] Sed *primum principium vitae* dicimus esse animam» (*Summa theologiae*, Ia, q. 75, a. 1, resp.).

³⁰ *Theologia naturalis*, cit., Titulus CV.

in ultima istanza, solo in riferimento all'anima che le governa tramite le sue facoltà³². Questo principio vitale – *vivificando dando vitam* – deve essere studiato attraverso la correlazione *funzionale* esistente tra la manifestazione *somatica* e i poteri *psichici*: «Ex multiplicitate organorum corporis arguit multiplicitatem officiorum animae». Le facoltà dell'anima possono essere conosciute soltanto in virtù di un'induzione operata a partire dalla diversità delle funzioni del corpo: è questo il punto essenziale su cui si focalizza la critica di Montaigne, che se da una parte libera la psicologia da ogni sovrastruttura di tipo logico e metafisico³³, dall'altra valorizza le capacità vitali (vegetative e senso-motorie) del corpo *indipendentemente* da ogni suo rapporto con l'anima.

Sebond infatti aveva precisato che:

Diversitas ergo organorum et instrumentorum in corpore arguit diversitatem potestatum et virtutum in anima. Sunt tamen etiam aliquae potestates in anima quae non exercentur per organa. Et quia omnes operationes procedunt ab anima: necesse est quod tot sint virtutes tot officia: tot potestates in anima: quot sunt operationes dissimiles inter se³⁴.

A questo punto, passando a considerare l'ordine gerarchico che regna tra le «potentias» dell'anima, Sebond aveva introdotto l'immagine dell'anima-stato: «Ideo anima est quoddam regnum in se». L'omologia e la coimplicazione di anima e stato, che possiamo tradizionalmente fare risalire al IV libro della *Repubblica* di Platone, costituiscono un morfema concettuale peculiare alla psicologia aristotelica tardo-medievale che ritroviamo in

³¹ Così leggiamo in Tommaso: «Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus, alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae» (Ibidem., il corsivo è nostro).

³² *De anima*, II.1.412 a 19-22, 412 a 27-28, 412 b 4-6.

³³ A conferma della coerenza di Montaigne nella sua operazione di critica della psicologia delle *facultates*, si deve considerare come questa sia operante anche nelle pagine sugli animali. Come ha scritto Thierry Gontier: «Il ne fait aucun doute que si on prend pour référence la psychologie thomiste, celle-ci se trouve ruinée par Montaigne. La critique de la sémiologie des actions animales aboutit à couper tout lien entre l'essence et son opération, lien considéré comme fondamentale pour les psychologies aristotélicienne, thomiste et sabundiste [...]» (T. Gontier, *De l'homme à l'animal*, Vrin, Paris 1998, p. 106).

³⁴ *Theologia naturalis*, cit., Titulus CV.

autori come Alberto Magno e Tommaso³⁵, ed è all'interno di esso che la topografia dell'anima viene enunciata. In maniera ortodossa, Sebond procede così a dedurre necessariamente, a partire dall'osservazione delle diverse operazioni del corpo umano, le corrispondenti «virtutes» dell'anima che presiedono a tali operazioni e le regolano. L'anima umana risulta così suddivisa in un ordinamento statico e ascendente di tre tipi di anima o «*potentiae*», ciascuna delle quali si caratterizza per la specificità del suo oggetto e delle sue operazioni, e per il suo grado di perfezione e nobiltà, dalle più basse e vili facoltà vegetative sino alle più alte e degne facoltà dell'intelletto. Possiamo schematizzare l'esposizione di Sebond in questo modo³⁶.

- POTENTIA VEGETATIVA: presiede alle funzioni della nutrimento, della crescita e della generazione (*nutritire, augmentare, generare*). Risulta a sua volta divisa in quattro *virtutes*: *appetitiva-attractiva, retentivam, digestiva, expulsiva*. L'anima esercita queste funzioni per mezzo del corpo: *cum instrumentis et organis corporalibus*. Le sue operazioni sono legate al corpo e si fanno *mediante corpore*. Queste facoltà sono dette corporali: *ista virtutes dicuntur virtutes corporales*.

- POTENTIA SENSITIVA: presiede alle funzioni della sensibilità (*videre, audire, odorare, gustare, tangere*) e del movimento. Risulta a sua volta divisa in *quinque potestates*: *visiva, auditiva, olfactiva, et similiter de gustu et de tactu*. Si tratta di *virtutes corporales et carnales seu organicae: quia sunt coniunctae cum corpore et carne et organo*. Oltre a queste *virtutes seu sensus exteriores* l'anima ha *alios sensus interiores occultos et nobiliores*, legati agli organi interni che si trovano nel cervello (*in cerebro et capite*). Questi sono: *sensus communis, imaginativa, fantastica, estimativa, memorativa*. A questi si aggiunge la *virtus motiva de loco ad locum*: grazie a essa l'anima dilata, ritira e estende le nostre

³⁵ Alberto Magno, *De anima*, II, 1, 1; Tommaso, *Questio disputata de spiritualibus creaturis* 11, ad 19. Entrambi i testi, e proprio in riferimento all'idea di anima-stato, sono citati in: K. Park, «Albert's Influence on Late Medieval Psychology», art. cit., p. 506 e p. 509.

³⁶ *Liber creaturarum*, cit., Titulus CV.

membra, si muove da un luogo all'altro, e compie queste operazioni per messo degli organi corporei (i nervi, i muscoli, i piedi, le mani). Tutte queste potenze sensitive sono legate alle membra del corpo e si esercitano attraverso di esse.

- INTELLECTUS ET VOLUNTAS: sono le *potestates* che occupano la posizione più elevata nell'anima umana. Si tratta di facoltà che si distinguono dalle precedenti e costituiscono *unum statum separatum [...] in regno animae*. Le loro operazioni non sono infatti legate al corpo, come le precedenti: *istae non sunt colligate nec coniunctae cum corpore nec cum organo corporali, sed sunt per se operantes*. La loro forza e la loro debolezza non dipendono da quelle del corpo: *dicuntur autem spirituales incorporeales seu immateriales et intellectuales*. Attraverso le loro operazioni l'anima si distacca dalla dimensione corporea e temporale e ottiene la libertà: *est in libertate*. In questa parte dell'anima si trova la suprema potenza dell'uomo: il *liberum arbitrium*.

Questa struttura gerarchica, che presuppone una precisa definizione dell'anima insieme alla deduzione delle sue facoltà, viene radicalmente respinta da Montaigne insieme ai risultati disastrosi a cui essa conduce sul piano antropologico. «L'homme», scrive infatti Montaigne, diviene «une chose publique *imaginaire*» e la produzione sovrannumeraria delle entità intrapsichiche - «leur architecture, toute enorme» - non conduce ad *alcun incremento di conoscenza* - «et si ne le [*i.e.* l'homme] possèdent pas encore». Quello che nella psicologia ilemorfica delle *facultates* costituiva un principio di ordine e di organizzazione dello psichico è diventato, agli occhi di Montaigne, un ingombrante *ostacolo epistemologico* alla conoscenza dell'uomo. Le distinzioni in cui si articola l'architettura della psicologia razionale sebondista – in cui è riconoscibile, per certi aspetti, la sintesi avicenniana a cui si rifaranno i più importanti autori tardo-medievali³⁷ - non sono in verità che dei «*lopins faux et fantastiques*».

³⁷ Noteremo che l'enumerazione dei "sensi interni" proposta da Sebond ricalca quella avicenniana, che ne conta cinque: il senso comune, l'immaginazione, la fantasia,

Una volta rifiutato il nesso costitutivo della psicologia ilemorfica – le operazioni visibili si spiegano con l'anima invisibile – insieme a tutta la complicazione psichica che ne consegue, Montaigne affila le armi della sua critica scettica³⁸ e si rivolge ai concetti psicologici *in quanto tali* e sulla loro intrinseca *aporeticità*. Il fallimento gnoseologico della psicologia delle *facultates* viene inizialmente ricondotto al grande tema dei limiti della «condition humaine»: la conoscenza di sé – «subject qui nous est familier et connu» – risulta inaccessibile come quella del mondo sopralunare.

Mais nostre condition porte que la cognoissance de *ce que nous avons entre mains*, est aussi esloignée de nous, et aussi bien au dessus des nues, que celle des astres³⁹.

Se la «garse Milesienne» aveva ragione di consigliare a Talete di «regarder plutot à soy qu'au ciel»⁴⁰, il consiglio dovrebbe essere esteso a chiunque si occupi di filosofia, e soprattutto al dogmatismo di quei razionalisti che credono di conoscere tutto e ignorano innanzitutto il loro proprio essere.

Comme dict Socrates en Platon, qu'à *quiconque se mesle de la philosophie*, on peut faire le reproche que faict cete femme à Thales, qu'il ne void rien de ce qui est devant luy. Car *tout philosophe ignore ce que faict son voisin*, ouy et *ce qu'il faict luy-mesme*, et ignore *ce qu'ils sont tous deux*, ou *bestes* ou *hommes*. Ces gens icy, qui trouvent les raisons de Sebond trop foibles, qui n'ignorent rien, qui gouvernent le monde, qui sçavent tout,

l'estimativa e la memoria. Questa posizione sarà generalmente accettata anche da Alberto Magno, ma non dal suo allievo Tommaso, che ne riconoscerà solamente quattro. A tal proposito si vedano: H.A. Wolfson: «The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts», *The Harvard Theological Review*, Vol. 28, No. 2 (Apr., 1935), pp. 69-133; N. H. Steneck, «Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses», *Isis*, Vol. 65, No. 2 (Jun., 1974), pp. 193-211.

³⁸ Thierry Gontier ha sottolineato che il testo sulle filosofie dell'anima deve essere integrato in questa intenzione scettica più generale, volta a smorzare l'orgoglio razionalista di coloro che criticano le ragioni di Sebond: come possono pensare di possedere un'ampia e certa conoscenza di Dio e del mondo, quando non riescono nemmeno a conoscere «leur estre propre» (II.12.538). Cf. T. Gontier, «Ame», *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, dir. P. Desan, Champion, Paris 2008, p. 31.

³⁹ II, 12, p. 538 [A].

⁴⁰ Platone, *Teeteto*, 174 a.

n'ont ils pas quelquesfois sondé, parmy leurs livres, les difficultez qui se presentent à cognoistre leur estre propre?⁴¹.

Ora, quando Montaigne scrive che il filosofo ignora «*ce que faict son voisin, ouy et ce qu'il faict luy-mesme*», il verbo «faire» deve essere inteso in senso letterale. Come il seguito del testo dimostra ampiamente, Montaigne sta additando un'ignoranza affatto peculiare, quella cioè in cui il filosofo si imbatte quando si chiede *come avvenga che l'anima possa realmente muovere il corpo*. Le problematiche fisiologiche e psicologiche relative ai nessi tra *apprensione sensibile, immaginazione e movimento corporeo* si innestano infatti direttamente sulla domanda relativa alle difficoltà che si incontrano nel conoscere il proprio essere, una difficoltà che riguarda la modalità dell'*interazione* tra anima e corpo e la *natura* della loro unione.

Nous voyons bien que le doigt se meut, et que le pied se meut; qu'aucunes parties se branslent d'elles mesmes sans nostre congé, et que d'autres, nous les agitons par nostre ordonnance; que certaine *apprehension* engendre la rougeur, certaine autre la palleur; telle *imagination* agit en la *rate* seulement, telle autre au *cerveau*; l'une nous cause le rire, l'autre le pleurer; telle autre transit et estonne tous nos sens, et arreste le mouvement de nos membres. A tel object l'estomach se souleve; à tel autre, quelque partie plus basse. *Mais comme une impression spirituelle face une telle faucée dans un subject massif et solide, et la nature de la liaison et cousture de ces admirables ressorts, jamais homme ne l'a sçeu. Omnia incerta ratione et in naturae majestate abdita, dict Pline; et Saint Augustin: Modus quo corporibus adhaerent spiritus, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest: et hoc ipse homo est.* Et si ne le [i.e. il rapporto anima-corpo] met on pas pourtant en *doute*, car les opinions des hommes sont receues à la suite des creances anciennes, par autorité et à credit, comme si c'estoit religion et loy [...]. On ne demande pas si *Galen* a rien dit qui vaille, mais s'il a dit ainsin ou autrement. Vrayement c'estoit bien raison que cette bride et contrainte

⁴¹ *Ibidem.*

de la liberté de nos jugements, et cette tyrannie de nos creances, s'estandit jusques aux escholes et aux arts. Le Dieu de la science scholastique, c'est *Aristote* [...] ⁴².

Il brano focalizza con precisione il problema del rapporto tra anima e corpo, e non a caso si conclude con l'esplicita evocazione delle due grandi *auctoritates* rinascimentali in materia di psicologia e di fisiologia: Aristotele e Galeno. Se il riferimento resta approssimativo, si deve riconoscere che i due autori avevano rappresentato, e rappresentavano ancora, due modelli epistemici dominanti⁴³ e che, allo stesso tempo, il galenismo era giunto al Rinascimento con una forte commistione di aristotelismo⁴⁴. Ne risultava un'antropologia psicosomatica in cui il corpo non poteva essere compreso senza riferirsi alla funzione vitale dell'anima, ben rappresentata, ad esempio, nei lavori del professore parigino Jean Fernel e in particolare nella sua *Physiologia* (1554)⁴⁵, dove ilemorfismo e teoria delle *facultates* si combinano alla pneumatica degli *spiritus* e alla dottrina qualitativa degli umori.

⁴² II, 12, pp. 538-539 [A e C]. Per le citazioni di Montaigne: Plinio, *Historia naturalis*, II, 37, e Agostino, *De civitate dei*, XXI, 10.

⁴³ Questa distinzione diviene un vero *topos* a partire dal XIV secolo quando, all'interno delle discussioni sulla natura della medicina (*scientia* o *ars*?), si incomincerà a parlare della *via medicorum* e della *via philosophorum*. Due vie con molti punti di contatto e di conflitto che la filosofia medievale aveva cercato più volte di conciliare, come a suo tempo aveva fatto Avicenna (Cf. D. Jacquart, «La scolastique médicale», *Histoire de la pensée médicale en Occident : Antiquité et Moyen Age* (Vol. 1), Seuil, Paris 1995, p. 192). Sul ruolo essenziale svolto dalla tradizione araba nella ricezione medievale latina di Galeno e Aristotele si può vedere: O. Temkin, *Galenism: rise and decline of a medical philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 1973, pp. 71-73 e pp. 97-98.

⁴⁴ René Taton, *La science moderne de 1450 à 1800*, PUF, Paris, 1995, p. 153.

⁴⁵ *Universae medicinae liber primus: Physiologiae libri septem*. Ricordiamo che Montaigne conosceva, almeno di nome, la figura di Fernel: «L'art de medecine n'est pas si resoluë que nous soyons sans autorité, quoy que nous facions: elle change selon les climats et selon les Lunes, selon Fernel et selon l'Escale» (III, 13, p. 1087 [B]). Sulla psicologia di Fernel e sulla sua commistione di elementi aristotelici, galenici, e anche platonici: Cf. V. Aucante, «La théorie de l'âme de Jean Fernel», *Corpus*, n° 41, 2002, pp. 9- 42. John M. Forrester e John Henry hanno così sintetizzato l'importanza della figura di Fernel: «So herein lies Fernel's supreme importance for the history of Renaissance medicine. He was arguably the leading expositor of the Galenic system of medicine. He exemplifies in his *Physiologia* the method and approach of a typical Aristotelian philosopher in the period immediately before the downfall of Renaissance Scholasticism» (*The Physiologia of Jean Fernel - 1567*, translated and annotated by J.M. Forrester, American Philosophical Society, Philadelphia, 2003, p. 8.

Questo rigido dogmatismo, inoltre, si era radicato in un sistema d'istruzione che, dai Collegi alle Arti sino alle Facoltà⁴⁶, aveva garantito la trasmissione del sapere filosofico e medico nella forma di una compagine dottrinarica costrittiva che limitava la possibilità di esercizio del libero giudizio al di fuori degli schemi disciplinari. Il tema, ricorrente negli *Essais*, della critica dell'autoritarismo pedantesco e della «doctrine» come sapere ricevuto «par autorité et credit», «bride et contrainte de la liberté de nos jugements», assume qui la forma di un'esigenza di *libero esercizio del pensiero, del giudizio, e del dubbio, anche in materia di psicologia e di fisiologia*⁴⁷.

Il testo delimita innanzitutto l'oggetto della riflessione: l'esperienza indiscutibile del *movimento corporeo* – «Nous voyons bien» –, sia questo movimento volontario («par nostre ordonnance») o involontario («sans nostre congé»)⁴⁸. Si tratta di un'esperienza immediata che non sembra porre problema: l'evidenza appartiene al terreno inconfutabile della conoscenza

⁴⁶ P. Kibre, «Arts and medicine in the the Universities of the Later Middle Ages», in *Studies in Medieval Science*, Hambleton Press, London 1984, 213-27.

⁴⁷ A questo proposito Thierry Gontier ha recentemente mostrato come la critica della «doctrine» negli *Essais*, intesa come «science inutile, extérieure et ostentatoire», conduca all'elaborazione di un nuovo modello di sapere in cui la «doctrine» stessa potrà ritrovare, in fine, un *nuovo e legittimo uso*. «L'opinion d'autrui revêt le statut d'une des réponses possibles au problème, non d'une solution qui ferait disparaître le problème : elle entretient la recherche au lieu de la clore, la «déclot» pour ainsi dire, en la ramenant à son geste originaire. Ainsi amendée, et utilisée de façon oblique, la doctrine retrouve ses droits» (Cf. T. Gontier, «Doctrine et science dans les *Essais* de Montaigne», R. Imbach et Ph. Buttgen (dir.), *Vera doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes. L'idée de doctrine d'Augustin à Descartes*, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Harrassowitz, Wiesbaden, 2009, p. 360). Si tratta per Montaigne di privare la «doctrine» del suo carattere tirannico e risolutivo e non di negarne in assoluto ogni valore. Questa attitudine permette a Montaigne di considerare i saperi e i problemi che essi presentano come strumenti per rispondere ai suoi propri problemi e alle sue proprie ricerche. Non si tratta di rifiutare tutti i saperi perché, scetticamente, li si considera inconsistenti, ma al contrario lo scetticismo diviene uno strumento di critica e di misura della loro operatività e efficacia, critica che rimane il solo criterio per una eventuale condivisione e accettazione di essi. È l'attitudine fondamentale che Montaigne vuole sia insegnata a ogni giovane studente: «Qu'il luy face tout passer par l'estamine et ne loge rien en sa teste par simple autorité et à credit; les principes d'Aristote ne luy soyent principes, non plus que ceux des Stoiciens ou Epicuriens. Qu'on luy propose cette diversité de jugemens, il choisira s'il peut sinon il en demeurera en doute. Il n'y a que les fols certains et resolutus» (I, 26, p. 151 [A]). La scelta e la condivisione di un'opzione teorica restano legittime e possibili, così come l'opzione dubitativa e irresoluta.

⁴⁸ Sul piano dell'ispirazione letteraria, Montaigne potrebbe essere debitore del capitolo CV del *Liber Creaturarum*, dove Sebond descrive le operazioni della «vis motiva», grazie a cui l'anima dilata, ritira e estende le nostre membra e si muove da un luogo all'altro per mezzo degli organi corporei, tra cui i nervi, i muscoli, i piedi e le mani.

che oggi chiameremmo propriocettiva. Compiuta tale delimitazione, tuttavia, Montaigne opera uno slittamento significativo: da una parte si focalizza su quei movimenti corporei che risultano da certi atti percettivi e immaginativi, dall'altra esprime questo nesso psicosomatico attraverso la dottrina aristotelico-scolastica delle facoltà, cioè di quelle potenze dell'anima che regolano le operazioni e i movimenti del corpo.

Di questa dottrina, Montaigne sembra avere colto l'esistenza di un *nesso causale* («engendre», «cause») tra gli atti senso-immaginativi dell'anima («apprehension» e «imagination») e i movimenti e le alterazioni somatiche. Un'«apprehension» può generare la «rougeur» o la «paleur», un'«imagination» può causare «le rire» o «le pleurer», dare il voltastomaco, produrre un'erezione e persino privare della sensibilità e del movimento («transit et estonne tous nos sens, et arreste le mouvement de nos membres»⁴⁹). Il linguaggio qui impiegato da Montaigne non è dunque neutro, ma si riferisce ad alcune nozioni proprie della gnoseologia scolastica che egli dimostra di conoscere. L'«aveugle», leggiamo sempre nell'«Apologie», essendo privo del senso della vista non può in nessun modo «loge[er] en son *imagination* aucune *apprehension* de lumiere, de couleur et de vue»⁵⁰. Il termine «apprehension» sembrerebbe considerato da Montaigne come l'equivalente della «forma sensibilis». Del resto, i vocaboli «apprehension», calco francese del latino «*apprehensio*», e «imagination», che rimanda ai contenuti e all'operare della facoltà «*immaginativa*», sono raccolti nel lessico tomista sotto la categoria della «*simplex apprehensio*», la quale indica ogni tipo di conoscenza non discorsiva tra cui anche quella dei sensi

⁴⁹ Tali verbi indicano spesso, negli *Essais*, l'effetto di irrigidimento corporeo e di privazione della sensibilità a cui possono condurre certe emozioni violente e improvvise, come anche certe disposizioni del corpo. Nel saggio I, 2 Montaigne parla di «cette morne, muette et sourde stupidité qui nous *transit*, lors que les accidens nous accablent surpassans nostre portée» (I, 2, p. 12 [A]). Nel saggio I, 21 è la parola a sottrarsi, improvvisamente, al controllo dell'individuo: «La langue se *transit*, et la voix se fige à son heure» (I, 21, p. 102 [C]). L'ebbrezza, dal canto suo, non solo altera e scuote l'intelletto ma «*estonne le corps*» (II, 2, p. 340 [B]), così come il morso di un cane malato può «*estonner et renverser*» tutte le facoltà dell'anima (II, 12, p. 550 [A]).

⁵⁰ II, 12, p. 589 [A].

esterni e dell'immaginazione⁵¹. Nel suo brano Montaigne sta quindi esponendo, con termini di scuola, quel preciso segmento dell'apprensione percettiva⁵² che, dalla ricezione della «species»⁵³ per mezzo dei cinque «sensus exteriores», e attraverso il discernimento operato su di esse dal «sensus communis», conduce alla ritenzione della «forma» nell'«imaginatio», il senso interno che Tommaso definiva «quasi *thesaurus quidam*» delle forme apprese per mezzo dei sensi⁵⁴.

Ma se Montaigne si sofferma sull'*apprehensio animae*, sia essa riferita all'oggetto presente o all'oggetto assente (reso presente dai sensi interni dell'immaginazione e della memoria), non è per testarne le possibilità conoscitive ma soltanto perché si tratta di un elemento essenziale per la spiegazione del movimento animale secondo l'aristotelismo scolastico: nell'apprensione della specie, infatti, si costituisce l'oggetto verso cui muove l'appetito sensitivo⁵⁵. Come leggiamo nella *Summa* di Tommaso: «*proprium motivum appetitus sensitivi est apprehensum secundum sensum vel imaginationem*»⁵⁶.

Queste operazioni, inoltre, sono messe in rapporto con alcuni organi del corpo. Pur non essendo un medico, Montaigne sembra fare una chiara allusione alla tradizione galenica che, se da una parte associava il riso e il

⁵¹ Si vedano rispettivamente: *De veritate*, q. 24, a. 5, ad 4 e *In 3 De anima*, lect. 4, n. 635 (citati in B. Garcet, *Judicium: vocabulaire, sources, doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Institut d'études médiévales (Montréal) et Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1968, «Index Lexicographique», p. 277).

⁵² Cf. il *Lexicon* di Goclenius alla voce «apprehensio»: «Apprehensio sensum externorum prima est: Internorum (praecipue phantasiae) seconda [...]» (Id., *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur - Lexicon philosophicum graecum*, G. Olms, Hildesheim - New York 1980).

⁵³ Cf. l'importante lavoro di L. Spruit: *Species Intelligibilis: from Perception to Knowledge. Volume One: Classical Roots and Medieval Discussions*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1994, in particolare sulla *species sensibilis* in Tommaso pp. 162-164. Si vedrà anche: P. Michaud-Quantin, «Les champs sémantiques de *species*. Tradition latine et traduction du grec», *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1970, pp. 113-150 (in particolare pp. 120-121).

⁵⁴ *Summa Theologiae*, Ia, q. 78, in particolare l'articolo 4 sulla distinzione dei sensi interni: «*sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam*».

⁵⁵ Sul rapporto tra «apprehensio» e movimento animale nella filosofia di Tommaso rimandiamo a: E. Gilson, *Le thomisme: introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1972, chap. V, «La vie et le sens», pp. 255-262; R. Imbach, A. Oliva, *La philosophie de Thomas d'Aquin: Repères*, Vrin, Paris 2009, pp. 44-45.

⁵⁶ ST, IaIIae, q. 17. a. 7.

pianto all'attività della «rate» (così per il medico Laurent Joubert⁵⁷), dall'altra individuava nel «cerveau» il centro delle funzioni senso-percettive e motorie. In linea con la contaminazione medico-filosofica propria della psicologia arabo-latina, che Montaigne aveva conosciuto traducendo Sebond, lo abbiamo visto, ma che ritrovava esposta in una fonte a lui più vicina come Pierre de La Primaudaye⁵⁸, gli *Essais* mettono così a fuoco un preciso livello esplicativo della psicologia ilemorfica, che possiamo ricondurre all'operare dell'*anima sensitiva*⁵⁹ in quanto principio responsabile della percezione sensibile e del movimento animale, due funzioni vitali inestricabilmente legate ai *corpi* degli esseri viventi e immediatamente dipendenti dai loro *organi*. Nella psicologia sebondista, lo abbiamo visto, queste funzioni sono svolte dai sensi esterni e interni della «potentia sensitiva» dell'anima, di cui il teologo catalano sottolinea, a più riprese, l'operare «cum instrumentis et organis corporalis», tanto che tali facoltà possono anche definirsi «virtutes corporales et carnales seu organicae»⁶⁰. Queste facoltà, inoltre, sono localizzate nei galenici ventricoli del cervello («in cerebro») dove si trova anche la *virtus motiva*, attraverso cui l'anima muove le membra.

Questa esposizione, tuttavia, non sembrerebbe avere in sé alcuna attitudine critica, senonché Montaigne, dopo avere presentato la relazione causale istituita dall'ilemorfismo psicologico tra «apprehension» dell'anima e «mouvement» del corpo, si domanda in che modo le operazioni dell'anima possano *realmente* agire sul corpo e produrre quegli effetti elencati in precedenza. La problematizzazione si orienterà secondo un duplice punto

⁵⁷ Cf. *Le traité du ris*, réimpression de l'édition de Paris (1579), Slatkine, Genève 1973, Livre III, chapitre VIII, «Pourquoy dit-on que la rate fait rire», p. 282. La milza, nella fisiologia esposta da Joubert, ha il compito di assorbire l'umore melanconico che naturalmente si produce nel corpo umano: il suo buono o cattivo funzionamento favorisce quindi la gioia o la malinconia, il riso o il pianto.

⁵⁸ Nella «Troisiesme Journee» della seconda edizione della sua *Académie*, si trova infatti un piccolo trattato di psicologia e fisiologia rispondente alla sistematizzazione aristotelico-galenica propria della maggior parte dei trattati dell'epoca: «De la nature & des facultes & puissances de l'ame humaine...», «Du cerveau et de sa nature...», «De la composition du cerveau...» (P. de La Primaudaye, *Suite de l'Académie Française*, réimpression de l'édition de Paris (1580), Slatkine Reprints, Genève, 1972, Capitoli 21, 23, 24)

⁵⁹ K. Park, «The organic soul», in *The Cambridge History to Renaissance Philosophy*, cit., p. 465.

⁶⁰ *Theologia naturalis*, cit., Titulus CV.

di vista: all'atteggiamento del *fisico*, cioè di colui che pensa all'anima come al principio delle operazioni e dei movimenti del corpo, si accompagna quello del *metafisico*, che si chiede in che modo anima e corpo siano uniti. È a questo punto che sorgono l'aporia e l'invito a mettere in *dubbio* la tradizione ricevuta, e cioè la comprensione ilemorfica del rapporto tra anima e corpo.

Mais comme une *impression spirituelle* face une telle *faucée* dans un *subject massif et solide*, et la nature de la *liaison* et *cousture* de ces admirables *ressorts*, jamais homme ne l'a sçeu [ed. 1588: «comme dict Salomon»]. *Omnia incerta ratione et in naturae majestate abdita*, dict Pline; et Saint Augustin: *Modus quo corporibus adhaerent spiritus, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest: et hoc ipse homo est*. Et si ne le [*i.e.* il rapporto anima-corpo] met on pas pourtant en *doute* [...] ⁶¹.

Lo “scetticismo psicosomatico” qui avanzato da Montaigne deve essere considerato come la conclusione di una sorta di *reductio ad absurdum*: si sono sposate temporaneamente le tesi dell'ilemorfismo ma solamente per affermare, in conclusione, la loro assurdità e inconsistenza.

I mutamenti corporei (rossore, pallore, riso, pianto, etc.) non necessitano di alcun riferimento animico quanto al loro dinamismo: come potrebbe, infatti, un'«*impression spirituelle*» produrre tali effetti in un «*subject massif et solide*»? La difficoltà non è irrilevante, e ancora una volta il linguaggio di Montaigne ci sembra colpire in maniera virulenta alcuni fondamenti propri della psicologia aristotelico-scolastica. Per Tommaso, infatti, vi sono due modi di esercitare un contatto: quantitativo («*quantitatis*»), come avviene tra i corpi, o virtuale («*virtutis*»), e in questo caso allora il corpo può essere mosso da una cosa incorporea - «*corpus potest tangi a re incorporea quae movet corpus*» ⁶². Per Tommaso un'azione dell'anima può così tradursi in una mutazione del corpo perché l'anima – senza essere un corpo – ne è il primo principio di vita e di movimento: «*quia anima naturaliter movet*

⁶¹ II, 12, p. 539 [A, C].

⁶² ST, IaIIae, q. 75, art. 1, ad 3.

corpus, *spiritualis motus animae naturaliter est causa transmutationis corporalis*»⁶³. L'anima, che non è una realtà corporea⁶⁴, muove il corpo d'un moto *spirituale* in quanto essa è forma e atto del corpo. Montaigne, chiedendosi come un'impressione «spirituelle» possa penetrare e fare irruzione – «face une telle faucée» – in una realtà massiccia e solida, impiega e accentua l'argomento del contatto corporeo *contro* l'idea di un'azione spirituale.

Certo, Montaigne potrebbe avere impiegato, nella redazione di questo brano, una fonte a lui più vicina, ovvero quella pagina del *De occulta philosophia* di Agrippa dove si espone in che modo le passioni dell'anima, quando seguono la «sensualem apprehensionem», implicano il governo della «virtus imaginativa» la quale opera sul corpo una «transmutationem sensibilem» muovendo lo «spiritum»⁶⁵. In tal caso, l'aggettivo «spirituelle» potrebbe riferirsi al galenico *spiritus*⁶⁶ in quanto agente fisico dell'azione dell'anima incorporea sul corpo. Del resto, questa nozione, assai diffusa nel Rinascimento, è presente con due occorrenze anche negli *Essais*⁶⁷. Ma questo non cambierebbe affatto i termini del problema, perché è l'idea che l'anima sia responsabile del movimento del corpo che Montaigne intende mettere in dubbio.

⁶³ ST, Iallae, q. 37, art. 4, ad 1.

⁶⁴ ST, Ia, q. 75, a. 1.

⁶⁵ Cornelio Agrippa, *De occulta philosophia libri tres*, Edited by V. Perrone Compagni, E.J.Brill, Leiden-New York-Köln 1992, Liber primus, Cap. LXIII, pp. 221-222 (testo dell'edizione di Colonia, 1533).

⁶⁶ Sulla natura polisemica del termine *spiritus* tra XV e XVI secolo: Cf. E. Garin, «Relazione introduttiva», *Lessico Intellettuale Europeo: SPIRITUS*, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984, pp. 3-14.

⁶⁷ Nel saggio I, 2, «De la tristesse», la nozione di «esprits vitaux» (*spiritus vitales*) è impiegata per descrivere gli effetti della «tristesse» che, comportando un raffreddamento («glacer») degli «esprits», porta il capitano tedesco «Räisciac» alla morte: «[...] l'effort de la tristesse venant à glacer ses esprits vitaux, le porta en cet estat roide mort par terre» (I, 2, pp. 12-13 [C]). Lo spirito vitale, nella fisiologia galenica, è una sostanza corporea vaporosa che viene prodotta nel cuore a partire dal sangue e dall'aria inspirata. La sua funzione è quella di distribuire il calore vitale o innato in tutto il corpo attraverso le arterie. Nel saggio I, 55, «De senteurs», Montaigne imputa la sua sensibilità agli odori all'azione che essi operano sui suoi «esprits»: «Les medecins pourroient, croi-je, tirer des odeurs plus d'usage qu'ils ne font: car j'ay souvent aperçu qu'elles me changent, et agissent en mes esprits selon qu'elles sont [...]» (I, 55, p. 315 [B]).

In questo senso, a nostro avviso, il riferimento all'*Ecclesiaste*⁶⁸ come la citazione di Plinio⁶⁹ e Agostino⁷⁰ rappresentano un argomento *ad auctoritatem* finalizzato a sostenere l'ignoranza assoluta dell'uomo rispetto alla natura del legame psicosomatico e la necessità del «doute». Un dubbio, sia chiaro, che lungi dall'essere astratto e indefinito ha un referente preciso, e cioè quel sapere psicologico che si esprime nell'idea di un rapporto causale tra gli atti dell'anima sensitiva («apprehension» e «imagination») e i movimenti del corpo; quello stesso sapere che Montaigne aveva rifiutato per la sua enorme produzione di entità intrapsichiche, chiamate a spiegare tutte le operazioni somatiche e visibili.

Un dubbio radicale viene così posto sull'idea che sia l'anima organica, attraverso i suoi agenti intermediari qualitativi (facoltà e potenze), a costituire il principio del movimento corporeo. Montaigne favorisce in questo modo *un'attenuazione dell'idea di animazione psichica*, una posizione che verrà consolidata attraverso la diffusa valorizzazione dell'esperienza dei *movimenti corporei involontari*, caratterizzati proprio per il loro avvenire senza alcuna partecipazione dell'anima. Il movimento corporeo possiede un'autonomia sua propria, e non è affatto necessario riferirsi all'anima come al suo principio dinamizzante.

⁶⁸ «Sicut ignoras quomodo anima conjungatur corpori sic nescis opera dei» (*Ecclesiaste*, XI, 5). Si tratta di una delle sentenze che Montaigne aveva fatto incidere sulle travi della libreria: Cf. A. Legros, *Essais sur poutres : inscriptions et peintures de la tour de Montaigne, berceau des Essais*, Klincksieck, Paris, 2003, Première travée, solive 12s, pp. 317-322, e anche: Jean Céard, «Montaigne et l'Ecclésiaste. Recherches sur quelques sentences de la "librairie"», *B.H.R.*, 1971, tome XXXIII, pp. 367-374. Sulla preferenza accordata da Montaigne al significato psichico o morale dell'*Ecclesiaste* e della Bibbia in generale: Cf. R. Ragghianti, «Montaigne lecteur sceptique de l'Ecclésiaste», *Montaigne Studies*, Volume XXI, n° 1-2, 2009, pp. 137-153.

⁶⁹ *Historia naturalis*, II, 37.

⁷⁰ *De civitate dei*, XXI, 10.

1.2 – Movimenti senz'anima: il corpo e le sue *continuelles mutations*

La critica della psicologia delle *facultates*, dell'*ilemorfismo* su cui essa si fonda e della *teleologia* biologica che ne dipende, rappresentano un aspetto essenziale dell'antiaristotelismo di Montaigne fino a oggi non debitamente riconosciuto¹: è all'interno di questa prospettiva che viene affermandosi progressivamente quell'inflessione *corporeista* del mobilismo così caratteristica della sua antropologia – «La vie est un mouvement materiel et corporel ... » (III, 9). Questo posizionamento teorico ha un effetto immediato che sarà fecondo per il pensiero moderno: negli *Essais* prende forma l'idea che il corpo sia capace di svolgere molteplici operazioni e movimenti indipendentemente dall'attività dell'*anima* («ame», «jugement», «volonté», «pensée», «discours», «raison»), attività che a sua volta non è più pensata nella forma di un'animazione vitale.

È certamente vero, tuttavia, che Montaigne non sembra mettere in relazione diretta i differenti momenti della sua critica antiaristotelica, i quali potrebbero essere ricondotti alla più generale intenzione scettica degli *Essais* che si esercita, nel caso particolare, sui *loci classici* del peripatetismo.

¹ Si era a suo tempo soffermato Ernst Cassirer, che rilevava come, ancor più che nell'«Apologoi», sono gli *Essais* nella loro globalità che rappresentano una «analyse dialectique de l'idée de "cause finale"» (*Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, CERF, Paris 2004, Vol. I, p. 139). Egidia Traverso ha dedicato un paragrafo del suo lavoro all'«'antiaristotelismo' di Montaigne» (Id. *Montaigne e Aristotele*, Le Monnier, Firenze 1974, pp. 45-49). La studiosa scrive al proposito: «La reazione, suscitata in Montaigne da uno studio prevalentemente retorico, logico, condotto *sans aucun fruit* per la sua vita futura, unita a quell'atteggiamento antidogmatico assorbito da alcuni suoi maestri, costituiscono, nel loro insieme, i fattori determinanti di quello che, impropriamente, va sotto il nome di 'antiaristotelismo' di Montaigne» (p. 46). Secondo l'autrice, il nucleo primitivo della polemica nei confronti di Aristotele è essenzialmente focalizzato sul rifiuto della *arti del trivium* (grammatica, retorica, logica) e delle procedure dialettiche in cui l'aristotelismo scolastico si era sclerotizzato. Per la Traverso, è l'Aristotele delle *Scholae* il bersaglio di Montaigne: «Le Dieu de la science scholastique, c'est Aristote» (II, 12, p. 539 [A]).

Tuttavia dovremmo interrogarci sulla liceità di un'interpretazione degli *Essais* guidata da un puro sguardo lineare.

Mes fantasies se *suyvent*, mais par fois c'est de loing, et se *regardent*,
mais d'une *veue oblique*².

L'attacco all'*ilemorfismo psicologico* va considerato come una di quelle «fantasies» di Montaigne che si susseguono a distanza e che si ricompongono solamente in virtù di una relazione complessa e «oblique» che non si manifesta immediatamente. Inoltre, quello che vale sul piano delle *relazioni* tra le idee – «la matiere»³ – vale anche sul piano dei loro *significati* – «la semence». Come scrive Montaigne:

Elles portent souvent, hors de mon propos, la *semence d'une matiere plus riche et plus hardie*, et sonnent à gauche un ton plus delicat, et pour moy qui n'en veux exprimer d'avantage, et pour ceux qui rencontreront mon air⁴.

Sono, queste, le due fondamentali competenze richieste al «suffisant lecteur»⁵: scoprire i significati delle idee e le relazioni tra le idee al di là delle intenzioni dell'autore e della lettera del testo⁶. Così aveva fatto anche La

² III, 9, p. 994 [B].

³ «J'entends que la matiere se distingue soy-mesmes. Elle montre assez où elle se change, où elle conclud, où elle commence, où elle se reprend, sans l'entrelasser de paroles, de liaison et de cousture introduictes pour le service des oreilles foibles ou nonchallantes, et sans me gloser moy-mesme» (III, 9, p. 995 [..]). Montaigne non potrebbe essere più chiaro: spetta al lettore di individuare le «liaisons» che intercorrono all'interno di una «matiere» che si limita a mostrarsi nelle sue variazioni, nei suoi incominciamenti, nei suoi punti conclusivi, nelle sue riprese.

⁴ I, 40, p. 251 [C].

⁵ «Un suffisant lecteur descouvre souvant és escrits d'autrui des perfections autres que celles que l'auteur y a mises et apperceues, et y *preste des sens et des visages plus riches*» (I, 24, p. 127 [A]).

⁶ Le nostre analisi sposano senza indugi le indicazioni ermeneutiche fondamentali avanzate da Nicola Panichi: «Forse sarebbe più esatto dire che Montaigne – proprio come il suo Plutarco – «allude», «indica con il dito» la strada da seguire, seminando qua e là indicazioni importanti in mezzo a qualche bagattella, o praticando quella scrittura silenica, di cui Erasmo ma soprattutto Bruno facevano professione e la cui pratica (variamente dissimulata nel Cinquecento – una delle metamorfosi della dissimulazione è appunto la scrittura)

Boétie: fu leggendo gli scritti di Plutarco (precisamente il suo *De vitioso pudore*), spiega Montaigne, che egli trovò «peut estre la matiere et l'occasion» per scrivere «sa Servitude Volontaire»⁷. Riattivare i significati latenti e individuare le loro relazioni: è a questo duplice gesto ermeneutico che siamo noi stessi chiamati analizzando la riflessione montaignana sulla movimento involontario.

È indiscutibile che la rilevanza tematica di una certa nozione, negli *Essais*, è dimostrata dal suo ripresentarsi in capitoli spesso molto distanti l'uno dall'altro. Solamente abbozzata nel breve saggio I, 12 «De la constance», l'analisi dei movimenti involontari viene ripresa e sviluppata in I, 21 «De l'imagination» per trovare la sua più compiuta espressione nel saggio II, 6 «De l'exercitation», dove un “protocollo di esperienze”, soggettive e intersoggettive, viene impiegato per verificare un'ipotesi teorica d'ordine generale.

Nel saggio I, 12, Montaigne si attarda a riflettere su quei movimenti corporei improvvisi che gli uomini d'arme compiono sul campo di battaglia per sottrarsi al colpo nemico. Così fecero, ad esempio, il «Marquis de Guast» e il «duc d'Urbain»: «voyant mettre le feu», entrambi compiono un rapido movimento che li sottrae alla traiettoria di un potente colpo di colubrina.

Pour en dire le vray, je ne croy pas que ces mouvemens se fissent avecques discours: car quel jugement pouvez vous faire de la mire haute ou basse en chose si soudaine? [...] Je ne me puis deffendre, si le bruit esclattant d'une harquebusade vient à me frapper les oreilles à l'improveu, en lieu où je ne le deusse pas attendre, que je n'en tressaille: ce que j'ay veu encores advenir à d'autres qui valent mieux que moy⁸.

veniva teorizzata nella *Proemiale Epistola* della *Cena delle ceneri* e da Montaigne nell'*Avis au lecteur* – perché il *suffisant lecteur*, chi sa leggere, le metta bene in vista, «en place marchande»: il risultato finale sarà un ragionamento» (N. Panichi, *I vincoli...* cit., p. 70).

⁷ I, 26, p. 156 [B].

⁸ I, 12, p. 46 [A].

Le affermazioni di Montaigne non potrebbero essere più chiare: il movimento segue immediatamente la sensazione visiva senza che il «discours» e il «jugement» intervengano. Il testo aveva enfatizzato questo rapporto diretto: «*voyant mettre le feu, se lança à quartier*». Il gesto corporeo non è il risultato di una sequenza di giudizi che si aggiungerebbero all'impulso sensoriale: si *vede* il colpo prepararsi, se ne *giudica* la traiettoria, ci si *muove* di conseguenza. Proprio per la natura della sua attività «lente et posée»⁹, Montaigne esclude il giudizio riflessivo dal novero delle ipotesi eziologiche circa l'origine di questi «mouvemens» improvvisi. Il riferimento all'esperienza personale lo conferma. Se nel caso di un forte stimolo sonoro, ad esempio, Montaigne non può trattenersi – «*je ne me puis deffendre*» – dal tremare, è perché il movimento del suo corpo è una reazione involontaria prodotta dall'impatto del suono sul organo di senso – «*le bruit esclattant d'une harquebusade vient à me frapper les oreilles*». Il sussultare per lo scoppio e lo scansarsi di fronte al colpo sono movimenti riconducibili a una pura eziologia corporea, innescata dall'eccitazione sensibile dell'udito e della vista.

Per spiegare il carattere necessario e inevitabile di tali reazioni, Montaigne ricorre alla teoria stoica delle passioni preliminari o *propatheiai*¹⁰ che ricava da un brano del *De civitate dei* di Agostino¹¹ il quale, a sua volta,

⁹ Il saggio I, 10, conferma la coerenza di questa eziologia, perché l'azione del «jugement» si caratterizza per essere «lente et posée», e per richiedere una «vehemente premeditation et laborieuse» (I, 10, pp. 39-40 [A]). Nel saggio I, 39, l'atto di «ordonner et ranger par premeditation et discours» costituisce la realizzazione piena di una vita formata «aux regles de la raison» (I, 39, pp. 245-246 [A]).

¹⁰ Cf. B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford 1985, il paragrafo «The problem of the 'preliminary passions'», pp. 175-181.

¹¹ «In eo libro se legisse dicit A. Gellius hoc Stoicis placuisse, quod *animi visa*, quas appellant *phantasias* nec in potestate est utrum et quando incidant animo, cum veniunt ex terribilibus et formidabilibus rebus, *necesse est etiam sapientis animum moveant*, ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur, tamquam *his passionibus praevenientibus mentis et rationis officium*; nec ideo tamen in mente fieri *opinionem* mali, nec *adprobari* ista eisque *consentiri*. Hoc enim esse volunt in potestate idque interesse censent inter animum sapientis et stulti, quod stulti animus eisdem passionibus cedit atque adcommodat *mentis adsensum*; sapientis autem, quamvis eas necessitate patiat, retinet tamen de his, quae adpetere vel fugere rationabiliter debet, veram et stabilem inconcussa mente sententiam. [...] Talem describit Vergilius Aeneas, ubi ait: 'Mens immota manet, lacrimae volvuntur inanes'» (*De civitate dei*, IX, 4, corsivo nostro).

compendia un noto passaggio del diciannovesimo libro delle *Noctium Atticarum* di Aulio Gellio¹² in cui è riportata una riflessione di Epitteto.

Ny n'entendent les Stoïciens que l'ame de leur sage puisse résister aux *premières visions et fantaisies* qui lui surviennent: ainsi comme à une *subjection naturelle* consentent qu'il cède au grand bruit du ciel, ou d'une ruine, pour exemple, jusques à la *paleur et contraction*¹³.

Ci limitiamo per ora a considerare solo la prima parte del brano, quella dove – via Agostino – Montaigne recupera la tematizzazione stoica delle reazioni fisiologiche involontarie, precorritrici delle genuine passioni le quali, per nascere – è il contenuto della seconda parte del brano – richiedono un atto di «consentement» del giudizio. Quello che conta rilevare, per la nostra analisi, è che Montaigne tende a uniformare, nel suo testo, i «mouvemens» degli uomini d'arme, il suo «tressaillir» al colpo di un archibugio e «la paleur et contraction» dello stoico spaventato da un boato, in quanto si tratta di movimenti che si spiegano attraverso un automatismo puramente corporeo, ossia che non comporta l'intervento della deliberazione cosciente («discours», «jugement»).

In virtù delle sue premesse materialistiche, lo stoicismo aveva potuto pensare una genesi fisica della sensazione¹⁴: gli oggetti producono un'impronta sui nostri organi di senso, la quale dà origine a un'impressione psicologica che viene denominata «phantasia» (nel lessico di Montaigne¹⁵, «*premiers visions et fantaisies*»). La teoria stoica della sensazione interviene qui a spiegare il necessario prodursi di quella reazione fisiologica involontaria e prerazionale che Seneca preferiva chiamare il «*primus motus*

¹² *Noctium Atticarum*, XIX, 1.14-21. Per un'analisi del testo di Gellio in riferimento alla problematica stoica dell'origine della passione rimandiamo all'importante lavoro di: P. Hadot, *La cittadell interiore. Introduzione ai Pensieri di Marco Aurelio*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 111-112.

¹³ I, 12, p. 46 [...].

¹⁴ Ricaviamo queste linee generali sulla dottrina stoica della sensazione da: P. Hadot, *La cittadell interiore*, cit., pp. 100-101.

¹⁵ Si tratta della traduzione delle espressioni agostiniane «*animi visa*» e «*phantasias*».

non voluntarius»¹⁶. La fantasia è infatti corporea, e la modificazione che la segue si produce necessariamente, è «une *subjection naturelle*» come scrive Montaigne.

Questa riflessione, presente *in nuce* nel saggio I, 12, è ripresa e sviluppata nel saggio I, 21 «De la force de l'imagination» all'occasione del famoso «plaidoyer pour le membre»¹⁷. In questo piccolo campione di retorica giudiziaria, Montaigne si improvvisa avvocato difensore del membro maschile, accusato da «noz autres membres, ses compagnons», di essere – lui solo – indocile e ribelle all'«autorité» della «nostre volonté». La strategia difensiva scelta da Montaigne mira a dimostrare che il capo d'accusa è costruito *ad hoc* e che tutto il processo, in definitiva, è mosso da pura animosità e risulta intentato illegalmente. Ma l'astuzia retorica non deve far perdere di vista il referente filosofico di questo passaggio: Montaigne sta infatti capovolgendo il punto di vista che Sant'Agostino aveva espresso in merito alla ribellione genitale nel *De civitate dei*¹⁸. Esaminando l'etica umana dopo la caduta (*post peccatum*), Agostino aveva considerato che se gli organi genitali sono in preda all'eccitazione della «libido» e non ai movimenti della «voluntas», questa situazione è una necessaria conseguenza della ribellione dell'uomo di fronte a Dio. Si osservi

¹⁶ *De ira*, II, 3, 4. Un fenomeno, secondo Seneca, analogo al tremore che ci prende sotto l'acqua fredda, al disgusto per certi contatti, alla vertigine che ci assale di fronte ad un precipizio (II, 2, 1), al pallore, alle lacrime, all'eccitazione genitale (II, 3, 2).

¹⁷ L'espressione è di Frank Lestringant: Cf. «L'action génitale. A propos du plaidoyer pour le membre (I, 21)», *BSAM*, série n°19-20 (juillet-déc. 2000).

¹⁸ «Seminaret igitur prolem vir, susciperet femina genitalibus membris, quando id opus esset et quantum opus esset, voluntate motis, non libidine concitatis. Neque enim ea sola membra movemus ad nutum, quae compactis articulata sunt ossibus, sicut manus et pedes et digitos, verum etiam illa, quae mollibus remissa sunt nervis, cum volumus, movemus agitando et porrigendo producimus et torquendo flectimus et constringendo duramus, sicut ea sunt, quae in ore ac facie, quantum potest, voluntas movet. Pulmones denique ipsi omnium, nisi medullarum, mollissimi viscerum et ob hoc antro pectoris communiti, ad spiritum ducendum ac remittendum vocemque emittendam seu modificandam, sicut folles fabrorum vel organorum, flantis, respirantis, loquentis, clamantis, cantantis serviunt voluntati. Omitto quod animalibus quibusdam naturaliter inditum est, ut tegmen, quo corpus omne vestitur, si quid in quocumque loco eius senserint abigendum, ibi tantum moveant, ubi sentiunt, nec solum insidentes muscas, verum etiam haerentes hastas cutis tremore discutiant. Numquid quia id non potest homo, ideo Creator quibus voluit animantibus donare non potuit? Sic ergo et ipse homo potuit oboedientiam etiam inferiorum habere membrorum, quam sua inoboedientia perdidit. Neque enim Deo difficile fuit sic illum condere, ut in eius carne etiam illud non nisi eius voluntate moveretur, quod nunc nisi libidine non movetur» (*De civitate dei*, XIV, 24).

infatti, dice Agostino, come la nostra volontà sia capace di governare moltissimi fenomeni somatici: dal movimento delle membra articolate e ossute (piedi, mani, dita) a quello delle parti molli (viso, bocca, polmoni), fino ad alcuni fenomeni stupefacenti (*raritate mirabiles*) di controllo quasi soprannaturale (*extra usitatum naturae modum*) del proprio corpo. Ora, se molte parti del corpo umano rispondono al controllo della volontà allora, conclude Agostino, non è inverosimile pensare che laddove oggi regna la concupiscenza un tempo regnasse la volontà, e che la disobbedienza genitale sia la conseguenza del peccato. L'argomentazione agostiniana viene ripresa da Sebond nel *Liber creaturarum*¹⁹, dove la disobbedienza genitale viene accentuata attraverso il contrasto con la docile obbedienza di *tutte* le altre membra del corpo alla nostra volontà.

Eludendo completamente la dimensione teologica e apologetica propria del registro della caduta e dell'esistenza postlapsariana, Montaigne procede *a contrario*: i movimenti involontari del sesso maschile non hanno nulla di esclusivo, perché *in verità tutti i movimenti del corpo si possono svolgere, ed effettivamente si svolgono spesso, indipendentemente dal nostro assenso*. Si noterà che Montaigne invita direttamente noi lettori «à penser» alla nostra intima esperienza dei movimenti involontari per condurci così, gradualmente, a misurare l'estensione che l'involontario occupa nel complesso dei «mouvemens» del nostro corpo.

Car je vous donne à penser, s'il y a une seule des parties de nostre corps qui ne refuse à nostre volonté souvent son operation, et qui souvent ne l'exerce contre nostre volonté. Elles ont chacune des passions propres, qui les esveillent et endorment, sans nostre congé. A quant de fois tesmoignent les mouvemens forcez de nostre visage les pensées que nous tenions secretes, et nous trahissent aus assistans. Cette mesme cause qui anime ce membre, anime aussi sans nostre sceu le coeur, le poulmon et le poul: la veue d'un object agreable respendant imperceptiblement en nous la flamme d'une emotion fievreuse. N'y a-il que ces muscles et ces veines qui s'elevent et se couchent sans l'adveu, non seulement de nostre volonté, mais aussi de nostre pensée? Nous ne commandons pas à nos

¹⁹ *Op. cit.*, Titulus CCXXXIX.

cheveux de se herisser, et à nostre *peau* de fremir de desir ou de crainte. La *main* se porte souvent où nous ne l'envoyons pas. La *langue* se transit, et la *voix* se fige à son heure. Lors mesme que, n'ayans de quoy frire, nous le luy deffendrions volontiers, l'appetit de manger et de boire ne laisse pas d'esmouvoir les parties qui luy sont sujettes, ny plus ny moins que cet autre appetit: et nous abandonne de mesme, hors de propos, quand bon luy semble. Les utils qui servent à descharger le *ventre*, ont leurs propres dilatations et compressions, *oultre et contre nostre advis*, comme ceux-cy destinez à descharger nos *roignons*²⁰.

Osserviamo innanzitutto l'ampia tipologia dei fenomeni su cui si arresta l'attenzione di Montaigne: i movimenti del viso, della lingua, della mano, dei capelli, della pelle, dello stomaco, dell'intestino e delle reni, del pene, del cuore, dei polmoni, del polso... La teoria delle *facultates* li classificherebbe tra le operazioni dell'anima vegetativa e di quella sensitiva, o più in generale dell'anima cosiddetta 'organica'. Per Montaigne sono delle «passions» delle «parties de nostre corps», cioè dei movimenti che avvengono senza concorso del nostro pensiero e della nostra volontà – «sans nostre congé», «sans l'adveu ... de nostre volonté ... de nostre pensée».

Si noterà che tra di essi compaiono quelle parti del corpo che Agostino aveva supposto sotto il controllo della volontà, e cioè le mani, il viso, la lingua. Montaigne si spinge del resto fino a contestare, tra i *mirabilia* agostiniani, il caso del petomane – glossato da Vives nel suo commentario – di cui nega che esso possa, in qualche modo, «autorizer la toute puissance de nostre volonté»²¹. Del resto è proprio la volontà a venire considerata, in chiusura del passo, come più meritevole di quegli attributi di disobbedienza, ribellione e sregolatezza che, in nome della sua autorità,

²⁰ I, 21, p. 102 [C].

²¹ «Et ce que, pour autorizer la toute puissance de nostre volonté, Saint Augustin allegue avoir veu quelqu'un qui commandoit à son derriere autant de pets qu'il en vouloit, et que Vives, son glossateur, encherit d'un autre exemple de son temps, de pets organizez suivans le ton des vers qu'on leur prononçoit, ne suppose non plus pure l'obeissance de ce membre: Car en est il ordinairement de plus indiscret et tumultuaire» (I, 21, pp. 102-103 [C]).

erano stati assegnati al genitale maschile: «combien plus vraysemblablement la [i.e. la volontà] pouvons-nous marquer de *rebellion* et *sedition* par son *desreglement* et *desobeissance*»²². La volontà si mostra spesso in contraddizione con se stessa, vuole e non vuole allo stesso tempo, e non segue le «conclusions de nostre raison». La volontà viene così caratterizzata attraverso il vocabolario dell'involontario; una scelta che lascia emergere, all'orizzonte, una concezione discontinua dell'atto volontario insieme ad un ripensamento del processo di deliberazione e dei rapporti tra volontà e ragione.

Nel capitolo II, 6 «De l'exercitation», Montaigne riprende e amplifica la riflessione sull'involontario fino a farne scaturire le profonde implicazioni filosofiche. L'episodio centrale, che costituisce l'occasione di questa riflessione, è il famoso incidente a cavallo in cui Montaigne incorre durante un'escursione nei dintorni del suo castello²³. Questo lungo brano costituisce, innanzitutto sul piano narrativo, un testo singolare²⁴. Raccontando il suo svenimento a distanza di circa quattro anni dall'accaduto, Montaigne – è evidente – compie un'operazione ben più complessa della semplice descrizione. Malgrado quello che l'autore afferma nella seconda parte del saggio, e cioè che «il n'est *description* pareille en difficulté à la *description* de soy-mesmes, ny certes en utilité»²⁵, il testo che analizzeremo è molto di più, presentandosi come il risultato di un complesso *protocollo di esperienze*²⁶ che

²² I, 21, p. 103 [C].

²³ Sulla «valeur créatrice déterminante» dell'esperienza della caduta per il progetto letterario degli *Essais*: Cf. G. Nakam, *Montaigne et son temps*, Gallimad, Paris 1993, pp. 206-210. La figura del cavaliere, che Montaigne non cessa di rappresentare negli *Essais*, e che anche in questo episodio viene evocato nei suoi segni distintivi (l'«*espée*» e la «*ceinture*» che saranno disperse a terra, lontano dal corpo di Montaigne, in seguito all'urto dell'incidente), si concilia, in questo saggio, con quella dello scrittore che inaugura l'«*espineuse entreprinse*» della conoscenza fisiologica e psicologica di sé.

²⁴ Cf. L. Jenny, *L'expérience de la chute, de Montaigne à Michaux*, Puf, 1997, pp. 30-37. Tra gli elementi di complessità del brano, l'autore sottolinea giustamente la problematicità dello statuto dell'io narrante e dell'istanze di espressione della *soggettività cosciente* (pronomi personali, possessivi, etc.), in un racconto fondato sull'esperienza di una profonda *perdita di coscienza*, assimilata da Montaigne alla morte e al sonno.

²⁵ II, 6, p. 378 [C].

²⁶ Già Hugo Friedrich aveva pensato all'esperienza della caduta coma a una prova che assume «pour la connaissance [...] une valeur expérimentale» (*Montaigne*, Gallimard, Paris 1968, p. 292). Noi condividiamo tale punto di vista, ma a differenza dello studioso tedesco pensiamo che questa conoscenza non sia orientata e predeterminata dall'intenzione

l'autore compone *a posteriori*, e che può individuare e ordinare in virtù di ipotesi che lui stesso formula e che allo stesso tempo sottopone a verifica. Il racconto è innanzitutto il risultato di una vera inchiesta perseguita con metodo.

Je ne veux pas oublier cecy, que la derniere chose en quoy je me peus remettre, ce fut la souvenance de cet accident; et me fis redire plusieurs fois où j'aloys, d'où je venoy, à quelle heure cela m'estoit advenu, avant que de le pouvoir concevoir²⁷.

L'*anamnesi* personale e soggettiva non è di per sé sufficiente, e Montaigne è costretto ad integrarla con la parola dei testimoni; una parola essenziale, in virtù della quale il soggetto potrà prendere coscienza anche di ciò che gli era incosciente e ricostituire, così, l'*unità* dell'esperienza.

In seguito al violento scontro con il cavallo condotto da un suo famiglio, Montaigne si ritrova a terra, contuso e graffiato, «n'ayant ny mouvement ny sentiment, non plus qu'une souche»²⁸. I suoi compagni lo pensano morto e, presolo tra le braccia, lo riportano a casa. Durante il tragitto Montaigne incomincia a rianimarsi grazie all'evacuazione della massa sanguigna che si era formata nel suo stomaco; le sue sensazioni, egli ricorda, erano «plus approchans de la mort que de la vie». Dopo le osservazioni sulla natura piacevole e dolce di tale stato – una fenomenologia affettiva che concilia Montaigne, e il suo lettore, con l'idea della morte²⁹ – un nuovo ordine di

univoca di conoscere la morte. La dimensione tanatologica, privilegiata da Friedrich come già lo fu da Villey, non esaurisce il senso del capitolo II, 6. In verità, tanto qualitativamente che quantitativamente, le analisi di Montaigne sembrano altrettanto attente all'esperienza degli *automatismi involontari* e, da questo punto di vista, non possono essere considerate come delle semplici «disgressions du texte sur d'autres "actes réflexes"» come vorrebbe Friedrich (Ibidem).

²⁷ II, 6, p. 377 [A].

²⁸ Ibidem, p. 373 [A].

²⁹ «Il me sembloit que ma vie ne me tenoit plus qu'au bout des lèvres: je fermois les yeux pour ayder, ce me sembloit, à la pousser hors, et prenois *plaisir* à m'alanguir et à me laisser aller. C'estoit une imagination qui ne faisoit que nager superficiellement en mon ame, aussi tendre et aussi foible que tout le reste, mais à la verité non seulement exempte de desplaisir, ains meslée à cette *douceur* que sentent ceux qui se laissent glisser au sommeil» (II, 6, p. 374 [A]). Il tema è ripreso in chiusura del brano: «C'eust esté sans mentir une mort bien heureuse: car la foiblesse de mon discours me gardoit d'en rien juger, et celle du corps

considerazioni entra in scena. Questa esperienza anticipata della morte diventa infatti l'occasione per riconoscere l'esattezza di un'opinione che Montaigne dice di avere sempre sostenuto, contro il parere di molti e persino di Etienne de La Boétie³⁰, e che riguarda la condizione psicologica degli agonizzanti.

Je croy que c'est ce mesme estat où se trouvent ceux qu'on voit défaillans de foiblesse en l'agonie de la mort; et tiens que nous les plaignons sans cause, estimans qu'ils soient agitez de grièves douleurs, ou avoir *l'ame pressée de cogitations penibles*. C'a esté tousjours mon advis, contre l'opinion de plusieurs, et mesme d'Estienne de La Boetie, que ceux que nous voyons ainsi renversez et assopis aux approches de leur fin, ou accablez de la longueur du mal, ou par l'accident d'une apoplexie, ou mal caduc, [...] ou blessez en la teste, que nous oyons *rommeller* et rendre par fois des *souspirs* trenchans, quoy que nous en tirons *aucuns signes* par où il semble qu'il leur reste encore de la cognoissance, et quelques *mouvemens* que nous leur voyons faire du *corps*; j'ay tousjours pensé, dis-je, qu'ils avoient *et l'ame et le corps* enseveli et endormy: *Vivit, et est vitae nescius ipse suae*³¹.

Il problema che viene presentato è d'ordine morale: noi compiangiamo gli agonizzanti perché pensiamo che essi soffrano profondamente, tanto nel corpo che nell'anima («grièves douleurs», «cogitations penibles»). Tuttavia, secondo Montaigne, «nous les plaignons sans cause». La convinzione a cui Montaigne si sta opponendo si presenta come un «opinione» diffusa, quella secondo cui *tutti i movimenti del corpo hanno la loro origine nell'anima*. Se gli agonizzanti si muovono, sospirano, gemono, vuol dire che sono coscienti di sé, che dispongono del loro pensiero, della loro «ame». Il problema morale – che viene in seguito abbandonato – apre così a una profonda riflessione

d'en rien sentir. Je me laissoy couler si *doucement* et d'une façon si *douce* et si aisée que je ne sens guiere autre action moins poissante que celle-là estoit» (II, 6, p. 377 [A]).

³⁰ Questo riferimento diretto a una precisa divergenza intellettuale con La Boétie, morto nell'agosto del 1563, sembrerebbe dimostrare che la gestazione di questa idea ha occupato la mente di Montaigne per lungo tempo.

³¹ II, 6, p. 374 [A, B]. Per la citazione: Ovidio, *Tristia*, I, III, 12.

psicologica o, per meglio dire, psicofisiologica, sul rapporto tra anima e corpo.

La tesi di Montaigne è la seguente: i gemiti, i sospiri e i movimenti corporei di coloro che si trovano in fin di vita non possono essere interpretati come «*signes*» di un'attività cosciente, di una «*cognoissance*», di un «*ame*». Per questo non dovremmo compiangere gli agonizzanti: essi non sono coscienti di sé – «*Vivit, et est vitae nescius ipse suae*». Di questa tesi Montaigne offre essenzialmente due ragioni.

Innanzitutto l'autocoscienza – la «*force au dedans pour se reconnoistre*» – non è affatto indipendente dall'*attività somatica*, e quando il corpo e i sensi sono profondamente scossi essa viene meno, privando il soggetto di ogni possibilità di «*juger et sentir*».

Et ne pouvois croire que, à un si grand estonnement de membres et si grande défaillance des sens, *l'ame peut maintenir aucune force au dedans pour se reconnoistre*; et que, par ainsin, ils n'avoient aucun *discours* qui les tourmentast et qui *leur peut faire juger et sentir* la misere de leur condition; et que, par consequent, ils n'estoient pas fort à plaindre³².

Al momento della ripresa conoscenza, quando, con i versi di Tasso, Montaigne si era descritto «come quel ch'or apre or chiude gli occhi, mezzo tra'l sonno e l'esser desto», l'esperienza dell'unità somato-psichica si era imposta come un'evidenza: «Quand aux fonctions de l'ame, elles naissoient avec mesme progrez que celles du corps»³³. Montaigne sembra suggerire, implicitamente, che se è l'anima che sente, essa lo può fare solamente in virtù del buon funzionamento del corpo a cui è unita.

In secondo luogo, ed è il passo più interessante per noi, *l'esperienza personale dei movimenti involontari* compiuti da Montaigne durante la sua

³² II, 6, p. 375 [A].

³³ II, 6, p. 374 [A]. Secondo Paul Mathias, è ricorrente in Montaigne l'idea di una corrispondenza tra i fenomeni somatici e quelli psichici, tanto che l'autore ritiene di poter parlare di «correspondantisme» e persino di una certa omologia strutturale tra gli eventi corporei e quelli psichici (Cf. P. Mathias, *Montaigne ou l'usage du monde*, Vrin, Paris 2006, p. 62 ss.).

perdita di coscienza – il ruolo dei testimoni è per questo fondamentale – conferma la correttezza del suo giudizio e permette di concludere a una vera generalizzazione teorica. È certamente questo un tratto di quella «attitude pré-scientifique» di Montaigne che si palesa come critica dei pregiudizi e delle asserzioni non fondate e che, grazie alla forza della sua opposizione, contribuisce a «un travail de démolition préalable aux reconstruction futures»³⁴. La perdita dei sensi conseguente all'incidente a cavallo, permette a Montaigne di trovarsi nella stessa condizione degli agonizzanti, e di escludere con decisione che i movimenti da lui compiuti fossero il prodotto del suo pensiero o della sua anima.

Or, à présent que je l'ay essayé par effect, je ne fay nul doubte que je n'en aye bien jugé jusques à cette heure. Car, premierement, estant tout esvanouy, je me travaillois d'entr'ouvrir mon pourpoint à belles ongles (car j'estoy desarmé), et si sçay que je ne santoy en l'imagination rien qui me blessat: car il y a plusieurs mouvemens en nous qui ne partent pas de nostre ordonnance, Semianimésque micant digiti ferrumque retractant.

Ceux qui tombent, eslancent ainsi les bras au devant de leur cheute, par une naturelle impulsion qui fait que nos membres se prestent des offices et ont des agitations à part de nostre discours: *Falciferos memorant currus abscindere membra, Ut tremere in terra videatur ab artubus id quod Decidit abscissum, cum mens tamen atque hominis vis Mobilitate mali non quit sentire dolorem.*

J'avoy mon estomac pressé de ce sang caillé, mes mains y couroient d'elles mesmes, comme elles font souvent où il nous demange, *contre l'advis de nostre volonté*. Il y a plusieurs animaux, et des hommes mesmes, apres qu'ils sont trespassez, ausquels on voit resserrer et remuer des muscles³⁵.

I movimenti involontari qui raccolti da Montaigne costituiscono una serie di elementi descrittivi e osservativi che appartengono, per dirla con Georges

³⁴ Cfr. O. Lopez Fango, «L'attitude pré-scientifique de Montaigne», *Études montaignistes en hommage à Pierre Michel*, par le concurs de C. Blum et de F. Moureau, Champion, Paris 1984, p. 155. L'autore sottolinea, tra gli aspetti moderni del pensiero montaignano, l'insistenza sul tema dei riflessi involontari (p. 158).

³⁵ II, 6, pp. 375-376 [A, B].

Canguilhem³⁶, alla storia del concetto di “riflesso”: il movimento protettivo delle mani nella caduta, le contrazioni muscolari degli organi recisi (nella citazione di Lucrezio), lo spasmo post-mortem (anche nei versi di Virgilio)... Da questa accumulazione di *exempla* Montaigne intende fare scaturire nel lettore un’evidenza d’ordine *persuasivo* capace di smantellare *l’erronea credenza secondo cui l’anima è il principio di tutti i movimenti del corpo*. Tale errore si fonda infatti su un presupposto semiotico che, lo abbiamo visto, Montaigne dichiara di aver sempre rifiutato: i movimenti corporei non possono essere considerati come *signes* della presenza di un’anima, per la semplice ragione, conclude Montaigne, che «*il y a plusieurs mouvements en nous qui ne partent pas de nostre ordonnance*». Montaigne rende qui operativa quella critica all’ilemorfismo che abbiamo visto svilupparsi nell’«Apologie», e che aveva messo in discussione il nesso esplicativo tra operazioni *visibili* e *materiali*, cioè somatiche, e la natura *invisibile* e *formale* che le governa, l’anima. L’esperienza dei movimenti involontari conferma questa intuizione, perché dimostra che *il corpo può svolgere un insieme complesso di operazioni senza l’intervento di alcuna istanza psichica*.

Si tratta di un argomento che contribuisce ad attenuare nel lettore l’idea della partecipazione dell’anima al movimento del corpo rinforzando, allo stesso tempo, la convinzione della sua *autonomia e indipendenza*. Inoltre, come è evidente, questo significa che l’anima non è più pensata come un principio o una causa di movimento, o una forma, bensì come attività riflessiva e come pensiero.

Attraverso l’analisi dei passaggi contenuti nei capitoli I, 12, I, 21 e II, 6, abbiamo potuto considerare la grande varietà dei movimenti involontari indicati da Montaigne³⁷. Possiamo distinguerli in due grandi tipologie:

³⁶ G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe au XVII^e et XVIII^e siècles*, Vrin, Paris 1977.

³⁷ Non tutti questi atti sono degli autentici *riflessi*, per usare il linguaggio dei fisiologi contemporanei (la crescita delle unghie, ad esempio...). Ma Montaigne non sta parlando in quanto medico o filosofo naturale, bensì in quanto filosofo morale che intende reintegrare il corpo all’interno dell’idea di saggezza. La «condition corporelle» dell’uomo è tra le condizioni naturali di possibilità della saggezza e forse, tra tutte, quella che la tradizione, a suo avviso, ha profondamente misconosciuto: «La sagesse – scrive Montaigne – ne force pas nos conditions naturelles» (II, 2, p. 346 [A]).

1) fenomeni di tipo *vegetativo*: il movimento del cuore, dei polmoni, del polso, dello stomaco, la dilatazione e compressione degli intestini e delle reni;

2) fenomeni di tipo *senso-motorio*: il movimento protettivo delle mani nella caduta, la contrazione muscolare degli organi recisi, lo spasmo post-mortem, l'erezione del pene, l'occlusione delle palpebre (in II, 2).

Ma l'estensione di questi automatismi corporei non si limita, secondo Montaigne, alla sola dimensione degli atti vegetativi e senso-motori. L'esperienza della caduta rivela che anche alcuni comportamenti complessi come gli *atti linguistici* del rispondere e del comandare possono svolgersi senza il concorso della soggettività cosciente³⁸.

Comme j'approchai de chez moy, où l'alarme de ma cheute avoit des-jà couru, et que ceux de ma famille m'eurent rencontré avec les cris accoustumez en telles choses, non seulement je *respondois* quelque mot à ce qu'on me demandoit, mais encore ils disent que je m'advisay de *commander* qu'on donnast un cheval à ma femme, que je voyoy s'empestrer et se tracasser dans le chemin, qui est montueux et mal-aisé. Il semble que cette consideration deut partir d'une *ame esveillée*; si est-ce que *je n'y estois aucunement*: c'estoyent des *pensemens vains*, en nue, qui estoyent *esmeuz par les sens des yeux et des oreilles*; ils ne venoyent pas de chez moy³⁹.

Notiamo innanzitutto il contrasto presentato da Montaigne tra le azioni che egli ha effettivamente compiuto sotto lo sguardo dei suoi famigliari – «je respondois ... il disent que je m'advisay de commander» – e l'impossibilità di riconoscersi come il soggetto di tali azioni: «je n'y estois aucunement ... ils ne venoyent pas de chez moy». Secondo Montaigne, infatti, questi atti

³⁸ Frédéric Brahami ha cercato di individuare in questo brano, e nella lunga integrazione dell'*Exemplaire*, gli elementi chiave di una «'theorie' de la subjectivité» di Montaigne (Cf. «Figures sceptiques de la subjectivité: Montaigne et Pascal», *BSAM*, 11-12 (1998), pp. 27-36). Anche: U. Langer, «Mourir et agir dans 'De l'exercitation'», *BSAM*, 17-18 (2000), pp. 79-87.

³⁹ II, 6, p. 376 [A].

sono il prodotto di un *automatismo fisiologico*, un effetto dell'azione *dei sensi dell'udito e della vista* e, per quanto risultino coerenti e appropriati all'ambiente esterno, non vi è ragione di attribuirli all'anima. Il seguito del brano lo ribadisce: si tratta di «effects» dei sensi e dell'abitudine – «usage» – che essi hanno contratto di rispondere in un certo modo a certi stimoli.

Je ne sçavoy pourtant ny d'où je venoy, ny où j'alo; ny ne pouvois poiser et considerer ce que on me demandoit: ce sont des legiers *effects que les sens produisoient d'eux mesmes, comme d'un usage*; ce que l'ame y prestoit, c'estoit en songe, touchée bien legierement, et comme lechée seulement et arrosée par la molle *impression des sens*⁴⁰.

Malgrado le sue risposte appropriate e l'ordine di dare un cavallo alla moglie in difficoltà, Montaigne si descrive come incapace di valutare alcunché perché privo di ogni capacità di giudizio («poiser et considerer»): la sua partecipazione a tali automatismi vocali («ce que l'ame y prestoit») viene metaforizzata nell'immagine di uno spazio psichico che, come in un sogno, è «touchée», «lechée» e «arrosée» dalla tenue «impressione dei sensi». Come si può facilmente constatare, il racconto di Montaigne esprime la chiara intenzione di voler distinguere l'azione automatica del corpo causata dallo stimolo sensibile e la percezione che l'anima ha di quello stimolo in quanto «impression».

È per questo che l'esperienza degli atti involontari, dai movimenti corporei all'espressione linguistica, mentre dimostra l'autonomia e l'indipendenza d'azione del corpo rende problematica, allo stesso tempo, *l'idea dell'unità dell'uomo*. Immediatamente prima del brano che abbiamo analizzato, Montaigne aveva infatti scritto:

Chacun sçait par experience qu'il y a des parties qui se branslent, dressent et couchent souvent *sans son congé*. Or ces passions qui ne nous touchent que par l'escorse, *ne se peuvent dire nostres*. Pour les faire nostres, il faut que

⁴⁰ *Ibidem*.

*l'homme y soit engagé tout entier; et les douleurs que le pied ou la main sentent pendant que nous dormons, ne sont pas à nous*⁴¹.

Se i movimenti involontari – qui Montaigne allude a quelli delle «parties» basse – sono tali perché, per definizione, non sono intenzionalmente provocati dall'uomo («sans son congé»), allora non sembra più legittimo pensare che questi movimenti siano ancora movimenti *dell'uomo*. Si intenda dell'uomo «tout entier», anima e corpo: essi saranno in verità *movimenti del corpo*. Di fronte a tali affermazioni è legittimo domandarsi se in Montaigne non vi sia, e più profonda di quanto si voglia riconoscere, la tendenza a una concezione *dualistica* del rapporto tra anima e corpo e dell'unità dell'uomo. Se i dolori che il piede e la mano sentono nel sonno «ne sont pas à nous», di chi sono? Montaigne ha scritto che le sue azioni «ne venoyent pas de chez moy», intendendo dire che non erano l'effetto della decisione di un'«ame esveillée» ma il puro prodotto di un automatismo sensoriale e corporeo⁴².

Questo problema era stato già messo in luce dalla filosofia aristotelica, e specialmente nel capitolo 11 del *De motu animalium*, dove il movimento involontario viene definito sul modello di quello, paradigmatico, del cuore e dell'erezione fallica⁴³. Nella *Summa* Tommaso aveva ripreso l'argomento

⁴¹ II, 6, p. 376 [A].

⁴² Non è per questo un caso che quando Montaigne parla di sensazione l'accento sia sempre posto sugli organi che la caratterizzano (in questo caso «yeux» e «oreilles»), come a volerne enfaticamente, attraverso la precisione anatomica, la dimensione corporea. Dei sensi esterni, il suo linguaggio tende a evidenziare la causalità *materiale* e *efficiente* – se possiamo dir così – tralasciando la dimensione formale e finale così come ogni ricorso al modello mimetico delle *species*. Come ha dimostrato Gianni Paganini, le pagine dell'«Apologie» dedicate alla conoscenza sensibile, nella loro articolazione di materialismo e fenomenismo, costituiscono infatti l'abbandono del principio della copia e l'affermazione della realtà fisica della sensazione. La sensazione sarà considerata, da una parte, come un effetto materiale di una causa reale e, dall'altra, come una modificazione soggettiva del senso («passion» secondo Montaigne) prodotta dall'oggetto ma che non lo rappresenta. È, questa, l'articolazione teorica elementare del processo sensibile che sarà propria dell'epistemologia moderna almeno a partire da Hobbes e Descartes (Cf. G. Paganini, «Montaigne, Sanchez et la connaissance par phénomènes», *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, sous la direction de V. Carraud et J.-L. Marion, Puf, Paris 2004, pp. 134-135 e pp. 123-124).

⁴³ Per l'esposizione del contenuto del testo aristotelico, e delle aporie che esso contiene, rimandiamo all'articolo di P.-M. Morel: «Volontaire, involontaire et non-volontaire dans le chapitre XI du *De motu* d'Aristote», *Aristote et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu animalium*, édition A. Laks e M. Rashed, Presses du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2004, pp. 167-183.

aristotelico: «*involuntarios esse motus cordis et membri pudendi*»⁴⁴. L'argomento teologico di Agostino, quello che Montaigne ha inteso rovesciare completamente, non è tuttavia sufficiente per Tommaso⁴⁵ ed è nel testo aristotelico che egli trova la «*rationem naturalem*» della disobbedienza genitale. Con un riferimento diretto al *De motu*⁴⁶, Tommaso spiega che questo movimento è involontario perché, sebbene si accompagni a certe rappresentazioni dell'intelletto e della fantasia, non risponde ai comandi della ragione in quanto, come movimento organico, dipende da un'alterazione naturale e fisiologica d'ordine termico⁴⁷. Inoltre, come già voleva il *topos* platonico del *Timeo*⁴⁸, la condizione degli organi sessuali è tale che essi sono come un'animale indipendente e separato («*quasi quoddam animal separatum*»). Per Aristotele come per Tommaso, tuttavia, questi movimenti non minacciano l'unità organica dell'animale perché, se nei movimenti involontari l'animale non esercita la sua funzione di agente intenzionale, egli resta nondimeno l'agente organico⁴⁹. L'animale resta il *subjectum* dei suoi movimenti involontari in virtù della sua anima organica, che resta il principio ultimo del movimento.

Ora, quando Montaigne scrive che tali movimenti «*ne sont pas à nous*», sembra in qualche modo negare la possibilità di riconoscere che i

⁴⁴ «*Utrum actus exteriorum membrorum [imperatur]*» (*ST*, Ia IIae, q. 17, a. 9).

⁴⁵ Il riferimento è ai capitoli 16 e 20 del libro XIV del *De civitate dei*.

⁴⁶ DMA, 11, 703 b 11-26.

⁴⁷ «*Cuius causam assignat Aristoteles in libro de causis motus animalium, dicens involuntarios esse motus cordis et membri pudendi, quia scilicet ex aliqua apprehensione huiusmodi membra commoventur, inquantum scilicet intellectus et phantasia repraesentant aliqua ex quibus consequuntur passiones animae, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum iussum rationis aut intellectus, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis et frigiditatis, quae quidem alteratio non subiacet imperio rationis*» (*ST*, Ia IIae, q. 17, a. 9). Secondo l'eziologia organica aristotelica, infatti, l'erezione è la conseguenza di un riscaldamento originato dalla trasformazione del cibo in sangue, attraverso l'intermediario del cuore, poiché lo sperma è un residuo derivato dal sangue (Cf. P.-M. Morel, *op. cit.*, p. 171).

⁴⁸ *Timeo*, 91 b-c.

⁴⁹ «*Nous pouvons donc dire [...] que les mouvements qui ne sont pas intentionnellement provoqués par l'animal sont néanmoins des mouvements de l'animal. La réponse de DMA 11 à l'aporie de l'auto-motricité est une réponse organique: le fait que l'animal ne soit pas la cause suffisante de tous ses mouvements est sans importance, tant qu'il conserve son unité substantielle*» (Cfr. P.-M. Morel, *op. cit.*, pp. 181). Il motore ultimo del movimento, infatti, è sempre l'anima.

movimenti involontari restano movimenti *dell'uomo*. Detto altrimenti, noi pensiamo che Montaigne metta in discussione l'idea di unità sostanziale dell'uomo, perché l'anima non è più pensata come la forma garante di tale unità, ma come *pensiero* e *coscienza*. Nell'esperienza dei movimenti involontari si affermano, quindi, l'autonomia e l'indipendenza del corpo dall'anima: il corpo manifesta un dinamismo suo proprio e una sua propria necessità che appartengono all'ordine dell'automatismo. Montaigne lo scriverà chiaramente e a più riprese: «[je] ne puis pas respondre des *bransles du corps*»⁵⁰, «si le *corps* se gouvernoit autant selon moy que faict l'ame, nous marcherions un peu plus à nostre aise»⁵¹.

Inoltre, estendendo – contro Agostino – il *topos* platonico a *tutte* le «parties de nostre corps», considerandole come potenzialmente ribelli e indipendenti dalla nostra volontà⁵², Montaigne sembra fare di *ogni parte del corpo* un «animal separatum» che può agire in maniera autonoma. L'idea di «lopins»⁵³, che preclude la possibilità di pensare in generale all'identità individuale come a qualcosa di semplice e permanente nel tempo e nello spazio, è innanzitutto il risultato della complessa composizione del nostro corpo. Il *corpo* è un *insieme* di *parti* in *continuo movimento*, un campo di forze variabili che agiscono sempre e in ogni direzione:

nostre corps estant subject à tant de continuelles mutations, et estofé de tant de sortes de ressorts, que (j'en croy les medecins) combien il est malaisé qu'il n'y en ayt tousjours quelqu'un qui tire de travers⁵⁴.

Il corpo si caratterizza per il suo essere in continuo movimento e mutamento, e l'affidarsi al sapere medico – «j'en croy les medecins» –

⁵⁰ II, 17, p. 633 [A].

⁵¹ III, 13, p. 1098 [B].

⁵² «Car je vous donne à penser, s'il y a une seule des parties de nostre corps qui ne refuse à nostre volonté souvent son operation, et qui souvent ne l'exerce contre nostre volonté. Elles ont chacune des passions propres, qui les esveillent et endorment, sans nostre congé» (I, 21, 102 [C]).

⁵³ «Nous sommes tous de lopins, et d'une contexture si informe et diverse, que chaque piece, chaque momant, faict son jeu» (II, 1, 337).

⁵⁴ II, 12, p. 565.

quanto alla certificazione della sua complessità anatomica⁵⁵ mostra chiaramente l'intenzione di accentuare la dimensione fisiologica e vorremmo dire "meccanica" delle sue funzioni, a scapito del riferimento all'anima come principio vitale. L'uso del termine «ressort», di cui vedremo un frequente impiego anche in riferimento ai «bransles de l'ame», non sembra affatto casuale. Nei *Dix livres de la chirurgie* di Ambroise Paré, il termine «ressort» è impiegato nella descrizione delle parti che compongono le protesi e gli organi artificiali («jambe de bois», «main de fer», «bras de fer», etc.) e indica un *elemento capace di produrre movimento*⁵⁶. A questo proposito, anche Jean Ceard ha rilevato come in Montaigne l'uso del termine «ressort» segnali una certa adesione al «modèle mécanique»⁵⁷. Del resto il meccanicismo moderno, per il rilievo che accorderà all'idea del movimento corporeo, potrebbe trovare, nelle pagine montaignane, più di una fonte di ispirazione. Proprio come Montaigne («j'en crois le medecins»), Descartes condividerà «l'opinion commune des Médecins» e sosterrà che il corpo è in perenne mutamento⁵⁸ e soggetto a un «changement perpétuel»⁵⁹.

Montaigne inoltre, pur non essendo un medico, non esita a parlare di muscoli, cuore, intestini, reni e altre parti organiche: il corpo in movimento è un corpo riccamente descritto sul piano morfologico e i suoi movimenti, continui, sono movimenti dei suoi «ressorts». Questa attenzione alla dimensione tangibile e visibile del corpo potrebbe manifestare un'influenza

⁵⁵ Vediamo come l'atteggiamento di Montaigne rispetto al sapere medico sia ambiguo e non del tutto caratterizzato da un univoco rifiuto. Montaigne sapeva che l'anatomia, proprio nel suo secolo, stava conoscendo una grande rivoluzione epistemologica, in cui una sperimentazione sempre più audace determinava una messa in discussione delle conoscenze tradizionali: «Si on void jusques aujourd'hui les dieux de la medecine se debatre de nostre anatomie» (II, 12, p. 561 [A]). Se l'anatomia del corpo umano è soggetta a dubbio e a dibattiti, questo non impedisce a Montaigne di accoglierne un'importante suggestione: il corpo è un'entità composta di parti in continuo movimento.

⁵⁶ A. Paré, *Dix livres de la chirurgie, avec le Magasin des instrumens nécessaires à icelle*, Paris, Jean Le Royer, 1564, ff. 121-123.

⁵⁷ J. Ceard, «Montaigne anatomiste», *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 2003, 55, pp. 299-315.

⁵⁸ Lettre au P. Mesland, 9 février 1645, A. T. IV, 166-167.

⁵⁹ Lettre à Elisabeth, 1^{er} septembre 1645, *Ibidem*, 286. Se alla fine dell'«Apologie» Montaigne, via Plutarco, recupererà il mobilismo eracleo evidenziandone la connotazione 'materialista' – «la matiere coulante et fluante tousjours» –, Descartes, a sua volta, penserà alla «matière de nostre corps s'écoulant sans cesse, ainsi que l'eau d'une rivière» Lettre à Chanut, 1^{er} février 1647, *Ibidem*, 605.

della pratica anatomica, se pensiamo ad esempio che Montaigne, nel suo soggiorno parigino, aveva frequentato le lezioni di Jacques Dubois⁶⁰ (detto *Sylvius*) al *Collège Royale*, dove Enrico II lo aveva nominato *Professeur de chirurgie* (1550-1555)⁶¹, la sola disciplina medica, com'è noto, rispetto a cui Montaigne esprimerà – sulla scorta di Agrippa – un parere epistemologicamente favorevole: «la chirurgie me semble beaucoup plus certaine»⁶².

La tematizzazione, negli *Essais*, del problema dei movimenti involontari dispiega così un'immagine *suis generis* del corpo umano. Moltiplicatore di movimento, il corpo umano è un'entità complessa e indipendente, che Montaigne descrive con uno sguardo anatomico⁶³ e impiegando alcuni fatti osservativi classici della storia della medicina, quali ad esempio i casi di atti involontari o, come diremmo oggi, «riflessi». L'esperienza della caduta da cavallo e la rielaborazione che Montaigne ne offre nel saggio II, 6, rappresentano il punto di condensazione concettuale di una riflessione

⁶⁰ «J'ay ouy dire à *Sylvius*, excellent medecin de Paris, que, pour garder que les forces de nostre estomac ne s'appaissent, il est bon, une fois le mois, les esveiller par cet excez, et les picquer pour les garder de s'engourdir» (II, 2, p. 342 [A]). Cf. R. Trinquet, *La jeunesse de Montaigne*, Nizet, Paris 1972, pp. 544-545; G. Nakam, *Montaigne et son temps*, Gallimard, Paris 1993, pp. 99-100; G. Hofmann, «Fonder une méthode à la Renaissance: Montaigne et se professeur de philosophies, Grouchy et Sylvius. Ilème partie: l'apport de Sylvius», *BSAM*, (25-26) 1991, pp. 45-60.

⁶¹ Cfr. la notizia biografica di J. Vons: «Du Bois, Jacques (1478-1555)», *Le Monde médical à la cour de France*, Base de données publiée en ligne sur Cour de France.fr (<http://cour-de-france.fr/article655.html>). Prima di entrare al *Collège royale*, Dubois aveva insegnato al *Collège de Tréguier* dove, tra gli assistenti che lo aiutavano nelle preparazioni anatomiche, c'era anche il giovane Vesalio. Sylvius è considerato, insieme a Johann Guinther von Andernach, l'esponente principale della scuola anatomica di Parigi: Cf. C. E. Kellet, «Sylvius and the Reform of Anatomy», *Medical History*, V, April 1961, p. 104; M. D. Grmek, R. Bernabeo, «La machine du corps», *Histoire de la pensée médicale en Occident*, vol. 2 (*De la Renaissance aux Lumières*), Seuil, Paris 1997, p. 10.

⁶² «C'est par là que la chirurgie me semble beaucoup plus certaine, par ce qu'elle voit et manie ce qu'elle fait; il y a moins à conjecturer et à deviner, là où les medecins n'ont point de *speculum matricis* qui leur découvre nostre cerveau, nostre poulmon et nostre foye» (II, 37, 774). Se è vero che Montaigne riprende Agrippa (*De Incertitudine*, LXXXV, «De chirurgia») è anche vero che la considerazione sullo *speculum matricis* è da imputare a Montaigne, il quale – forse pensando alle tavole illustrate che Ambroise Paré aveva allegato alla sua *Chirurgie* – valorizza l'apporto osservativo che lo strumento chirurgico, in generale, è in grado di offrire nello scoprire le parti del corpo umano. Sul significato della chirurgia nel contesto umanistico: Cf. V. Nutton, «Humanist surgery», in *The Medical Renaissance of the Sixteenth Century*, edited by A. Wear, R.K. French and I.M. Lonie, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 75-99.

⁶³ Sull'interesse di Montaigne per l'anatomia: Cf. P. Desan, *Montaigne: Les formes du monde et de l'esprit*, PUPS, Paris 2008, Capitolo 2, «Anatomies», pp. 43-58.

costante sulla «condition merveilleusement corporelle» dell'uomo e sulla straordinaria capacità del corpo di svolgere molteplici attività in completa autonomia dal pensiero e, più in generale, dall'attività dell'anima.

1.3 – *Intermezzo*. L'esperienza del movimento involontario tra ragione e persuasione: Descartes e Montaigne

Abbiamo, poco sopra, fatto allusione alla fecondità filosofica della posizione espressa da Montaigne in II, 6, secondo cui molti movimenti del nostro corpo avvengono senza la partecipazione dell'anima, ovvero di una di quelle istanze in cui si esprime la sua attività riflessiva: «pensée», «volonté», «discours». Certo, Montaigne intendeva, in quel saggio, rispondere a un problema morale: pensare che gli agonizzanti soffrano della loro condizione, e compatire («plaindre») il loro stato, significa credere che siano presenti a se stessi, coscienti di ciò che accade loro, ma non è così. Tuttavia, molti suoi conoscenti, tra cui «Estienne de La Boetie», la pensavano diversamente, perché credevano che i «mouvements que nous leur voyons faire du corps» possano essere considerati come «signes» della presenza di un'attività cosciente («cognoissance»).

L'esperienza vissuta da Montaigne durante il suo profondo svenimento, e la ricostruzione minuziosa fatta di reminiscenze personali e di testimonianze dirette dei familiari, lo hanno convinto dell'opinione contraria. L'esistenza dei movimenti involontari – di quelli vissuti in prima persona e di quelli osservati negli altri uomini e negli animali, oppure di quelli riportati dalla letteratura classica – prova infatti che «nos membres se presentent des offices et ont des agitations à part de nostre discours». È certo quindi che per Montaigne, come dimostra l'analisi comparata dei saggi I, 12, I, 21 e II, 6, l'enfasi generale sul tema dei movimenti involontari si inserisce all'interno di una rivalutazione delle possibilità del corpo nella sua accezione concreta, in quanto «subject massif et solide»¹. In questa prospettiva, le «continuelles mutations» del corpo sono riconducibili alla complessità dei «ressorts» che lo

¹ II, 12, p. 539 [A].

compongono e che agiscono indipendentemente dall'«ame» e dal «jugement»; al contrario, sono questi ultimi che ne *patiscono* («souffrent») l'azione continua:

Il est certain que nostre *apprehension*, nostre *jugement* et les *facultez* de nostre *ame* en general souffrent selon les mouvemens et alterations du corps, lesquelles alterations sont continuelles².

Ora, come è noto, la dottrina fisiologica di Descartes, in quanto estensione del suo approccio meccanicistico alla natura, assegna al movimento corporeo un valore esplicativo assoluto³. Tutte quelle funzioni organiche che la fisiologia tradizionale, aristotelico-galenica⁴, attribuiva all'azione delle facoltà, delle forme e degli agenti incorporei, nel pensiero cartesiano sono comprese come effetti del movimento del corpo e della disposizione dei suoi organi. Trattati come *l'Homme*, o come *La description du corps humain*, sviluppano questa nuova fisiologia meccanicistica applicandola a tutte le funzioni del corpo (vegetative, sensitive e motorie), che potranno così essere comprese senza riferimento alcuno ai «poteri» organici dell'anima.

Se il pregiudizio vitalista è dissipato, *in primis*, sul piano metafisico, dove l'anima, grazie all'esperienza del *cogito*, si apprende come pensiero puro e non come qualcosa che muove il corpo⁵, è sul piano scientifico dell'analisi anatomo-fisiologica che si dimostrerà come il corpo possa, effettivamente, compiere tutti i suoi movimenti (interni ed esterni⁶) a partire dalla sola organizzazione delle sue parti, e in maniera indipendente dal nostro pensiero. Descartes si propone così di spiegare il corpo umano 'come se'

² II, 12, p. [A].

³ Gary Hatfield, «Descartes' physiology and its relation to his psychology», *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 340 sgg.

⁴ Milena Di Marco, «Spiriti animali e meccanicismo fisiologico in Descartes», *Physis*, 1971 – 1, p. 31 (pp. 21-69); Guido Cimino, «Teoria del sistema nervoso e ottica fisiologica in Descartes», *Descartes: il Metodo e i Saggi*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1990, p. 254 (pp. 247-272).

⁵ *Méditation Seconde*, A. T. IX – 1, p. 20.

⁶ Sulla distinzione tra «mouvements intérieurs et mouvements extérieurs»: Cf. Vincent Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, PUF, Paris 2006, pp. 288-290.

fosse una macchina⁷, e a tal fine impiega un metodo che, come è stato mostrato da molti studiosi⁸, non si configura tanto come un metodo 'deduttivo a priori', matematicamente rigoroso, ma implica il ricorso all'osservazione, all'immaginazione, all'esperienza, alla ragione, alla persuasione. Il *linguaggio meccanicista* in cui Descartes riscrive la fisiologia tradizionale che ben conosce e che, in parte, accoglie nelle sue opere, è dunque un linguaggio multiforme, dove gli elementi descrittivi si combinano con modellizzazioni geometriche fondate, in ultima istanza, su un pensiero d'ordine analogico. Il precipitato di questa attitudine è l'analogia corpo-macchina, in base a cui il funzionamento del vivente – umano o animale – può essere pensato secondo il modello dell'*automate*, ovvero di una «machine qui se meut de soi-même»⁹.

Il ricorso al modello dell'automa, dunque, è da comprendersi non tanto come una ragione dimostrativa, ma come un argomento che permette di concepire¹⁰ l'idea che anche il corpo umano possa essere pensato 'come' un sistema di parti che si muove senza pensiero. Nell'*incipit* de *L'homme* questo utilizzo propedeutico è chiaro: una volta supposto che il corpo sia come una macchina, e mostrato come le macchine – gli orologi, le fontane, i mulini – si muovono in virtù di contatti, spinte, trasmissioni e trazioni puramente meccanici, si potrà intraprendere la spiegazione fisiologica del movimento animale in base agli stessi principi (la sensazione produce un impulso nervoso che si trasmette al cervello, il cervello risponde a tale impulso attraverso il movimenti degli spiriti animali e produce la contrazione

⁷ Secondo la famosa immagine dell'*incipit* de *L'homme* (A. T. XI, p. 119), ribadita in chiusura della «Cinquième partie» (A. T. XI 202).

⁸ Come ricorda Guido Cimino, il 'metodo' effettivamente impiegato da Descartes nelle opere scientifiche si allontana dal modello matematico e 'deduttivo' che egli aveva elaborato nelle opere filosofiche: Cf. G. Cimino, *art. cit.*, p. 249 insieme alla nota 4, con un'ampia bibliografia sul problema del metodo.

⁹ *Passions*, art. 6, A. T. XI 331. La presenza dell'automa nella cultura moderna è stata ampiamente studiata, così come la fascinazione provata da Descartes per gli oggetti capaci di ricreare l'illusione del vivente. Si vedano al proposito: Jean-Claude Beaune, *L'Automate et ses mobiles*, Flammarion, Paris 1980; Francesca Bonicalzi, *Il costruttore di automi: Descartes e le ragioni dell'anima*, Jaca Book, Milano 1987.

¹⁰ Cf. T. Gontier, *De l'homme...* cit., p. 203 e p. 219.

muscolare). Il modello dell'automa, insomma, aiuta a superare l'errore animista, l'«*erreur de croire* – come si legge nelle *Passions* – que l'ame donne le mouvement et la chaleur au corps»¹¹, e prepara ad accogliere le ragioni del meccanicismo.

Allo stesso modo, Descartes impiega in funzione propedeutica un altro argomento, ricorrente nei suoi scritti: quello dell'esperienza dei movimenti involontari e automatici. Sia chiaro, non intendiamo affatto entrare nel merito della spiegazione meccanicistica degli atti involontari – automatici naturali, acquisiti, riflessi¹² –, ma solo limitarci a osservare l'impiego *discorsivo* e *persuasivo* dell'esperienza motoria dell'involontario in alcuni momenti della riflessione cartesiana, e rilevare sul piano stilistico e formale un'importante somiglianza con alcuni passi di Montaigne. Stupisce del resto che la tradizione fisiologica precedente a Descartes – pensiamo alla figura di Fernel – pur conoscendo l'esistenza degli atti involontari, non abbia mai pensato di impiegarne l'esperienza vissuta *come un argomento a favore dell'idea che il corpo possa muoversi indipendentemente dall'anima*. Proprio quello che farà Descartes e che, prima di lui, in un contesto certo diverso, aveva fatto Montaigne.

Nella *Preface* a *La description du corps humain*, Descartes propone una genesi psicologica e cognitiva delle condizioni che ci dispongono «à croire que l'Ame est le Principe» di tutti i movimenti del corpo¹³. La prima riguarda l'ignoranza dell'anatomia e delle meccaniche, per cui «nous ne nous sommes point *imaginés* qu'il eut en lui [i.e. nel corpo] assez d'*organes*, ou de *ressorts*, pour se mouvoir de soi-même»¹⁴. Questa ignoranza, che è un vuoto *immaginativo*, sarà colmata nelle diverse parti del trattato (rimasto incompiuto), dove sarà fornita, con evidenza scientifica, la conoscenza distinta di ciò che nelle nostre azioni «ne dépend que du corps».

¹¹ *Passions*, art. 5, A. T. XI, p. 330.

¹² Sulle varie tipologie di movimenti involontari individuate da Descartes, e sulla *vexata quaestio* del suo contributo positivo alla scoperta del concetto di 'riflesso' sollevata da Canguilhem: Cf. G. Cimino, *art. cit.*, p. 268 e V. Aucante, *op. cit.*, pp. 290-293.

¹³ A.T. XI 223.

¹⁴ A.T. XI 224.

La seconda, invece, concerne l'esperienza personale: la credenza animista si fonda anche sulle conclusioni tratte dall'*esperienza vissuta* di quei movimenti che obbediscono alla nostra volontà¹⁵. Per questo, in via propedeutica alle ragioni della scienza, si dovrà stimolare la credenza contraria, richiamando l'esperienza opposta dei movimenti involontari che mostra come il corpo non abbia di fatto bisogno dell'anima per muoversi.

Nous pouvons voir aussi, que lorsque quelques parties de notre Corps sont offensées, par exemple, quand un nerf est piqué, cela fait qu'elles n'obéissent plus à notre volonté, ainsi qu'elles avaient de coutume, et même que souvent elles ont des mouvements de convulsion, qui lui sont contraires¹⁶.

L'argomento dei movimenti involontari e automatici riproduce sul piano del vissuto quello che l'analogia uomo-macchina rappresenta sul piano dell'ideazione. E infatti Descartes li evoca in maniera congiunta nella parte finale della *Préface*, dove, riprendendo il tema della difficoltà di pensare al corpo *more mechanico*, scrive:

Il est vrai qu'on peut avoir de la difficulté à croire, que la seule disposition des organes soit suffisante pour produire en nous tous les mouvements qui ne se déterminent point par notre Pensée; c'est pourquoi je tâcherai ici de le prouver; et d'expliquer tellement toute la Machine de notre Corps, que nous n'aurons pas plus de sujet de penser que c'est notre Ame qui excite en lui les mouvements que nous n'expérimentons point être conduits par notre volonté, que nous en avons de juger qu'il y a une Ame dans une horloge, qui fait qu'elle montre les heures¹⁷.

La spiegazione meccanica andrà così all'incontro dell'esperienza individuale, e l'ordine delle ragioni permetterà di istituire, anche nel pensiero, quella

¹⁵ A.T. XI 224

¹⁶ A.T. XI 225.

¹⁷ A.T. XI 226.

certezza già attestata dall'esperienza corporea: l'anima non è ciò che muove il corpo.

Un'altra formulazione dell'argomento dei movimenti involontari si trova nelle *Quatrièmes réponses aux objections*, in un quadro generale teso a scalfire la credenza nell'anima degli animali. L'errore sull'animale, infatti, è ancora un errore su noi stessi: noi crediamo che sia l'anima a muovere il nostro corpo e, di conseguenza, pensiamo che sia un'anima a muovere il corpo animale. Come ha scritto Thierry Gontier, di fronte a questo errore:

la thérapie proposée par Descartes [...] devra passer par la considération de l'autonomie de notre propre corps. D'où la nécessité de recourir [...] à une expérience interne de la puissance de la machine en nous¹⁸.

L'esperienza degli atti involontari mostra che la maggior parte delle nostre azioni può svolgersi, ed effettivamente si svolge, senza il concorso del pensiero: non c'è dunque ragione per pensare che nell'animale non avvenga la stessa cosa, e che anche il suo movimento non sia il prodotto di un meccanismo puramente corporeo.

Ma al di là delle implicazioni contestuali, riguardanti la concezione cartesiana dell'animale, ciò che ci interessa da vicino è il ricorso all'esperienza dei movimenti involontari come ad una *prova* dell'autonomia e indipendenza del corpo dall'anima, perché in questo caso la posizione di Descartes e quella di Montaigne si trovano molto vicine.

Se è vero che tutti i movimenti corporei, nell'uomo come nell'animale, dipendono dalla disposizione degli organi e dal corso degli spiriti vitali, e che persino nell'uomo i movimenti volontari non dipendono immediatamente dall'anima, ma dalla sua azione sugli spiriti, è anche vero che vi sono moltissimi movimenti che l'anima non può determinare¹⁹:

¹⁸ T. Gontier, *De l'homme...* cit., p. 218.

¹⁹ «C'est une chose fort remarquable qu'aucun mouvement ne se peut faire, soit dans le corps des bêtes, soit même dans les nôtres, si ces corps n'ont en eux tous les organes et instruments par le moyen desquels ces mêmes mouvement pourraient aussi être accomplis dans une

car entre les mouvements qui se font en nous il y en a plusieurs qui ne dépendent point du tout de l'esprit, comme sont le battement du cœur, la digestion des viandes, la nutrition, la respiration de ceux qui dorment, et même en ceux qui sont éveillés, le marcher, chanter, et autres actions semblables, quand elles se font sans que l'esprit y pense. Et lorsque ceux qui tombent de haut présentent leurs mains les premières pour sauver leur tête, ce n'est point par le conseil de leur raison qu'ils font cette action ; et elle ne dépend point de leur esprit, mais seulement de ce que leurs sens, étant touchés par le danger présent, causent quelque changement en leur cerveau qui détermine les esprit animaux à passer de là dans les nerfs, en la façon qui est requise pour produire ce mouvement tout de même que dans une machine et sans que l'esprit le puisse empêcher²⁰.

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, Montaigne dissemina negli *Essais* numerose osservazioni sui movimenti involontari e sulla dipendenza necessaria di certi movimenti a certi stimoli sensoriali – «Il faut qu'il sille les yeux au coup qui le menasse»²¹. Descartes, è certo, non aveva dovuto attendere la lettura degli *Essais* per venire a conoscenza di un materiale teorico e descrittivo che i medici e i filosofi da lui letti e studiati avevano prodotto sull'argomento. La fisiologia di Jean Fernel²², probabile fonte delle conoscenze fisiologiche di Descartes²³, contemplava il caso dei movimenti involontari, studiati già da Aristotele e Galeno²⁴. Fernel sembrava infatti riconoscere alla «*facultas movendi*», trasportata in tutto il corpo dallo «*spiritus animalis*», una certa indipendenza rispetto ai comandi della

machine ; en sorte que même dans nous, ce n'est pas l'esprit ou l'âme qui meut immédiatement les membres extérieurs, mais seulement il peut déterminer le cours de cette liqueur fort subtile qu'on nomme les esprits animaux, laquelle, coulant continuellement du cœur par le cerveau dans les muscles, est la cause de tous les mouvements de nos membres, et souvent en peut causer plusieurs différents aussi facilement les uns que les autres. Et même il ne le détermine pas toujours [...]» (A. T., IX-1, p. 178).

²⁰ *Réponse aux IV^e objections*, A. T., IX, p. 178.

²¹ Cf. I, 12, p. 46; I, 21, p. 102; II, 2, p. 346; soprattutto II, 6, pp. 375-376.

²² Su Fernel si vedrà il lavoro classico di Ch. Sherrington, *The Endeavour of Jean Fernel*, Cambridge, 1946.

²³ Cf. E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1975, pp. 99-100; Milena Di Marco, *art. cit.*, p. 40.

²⁴ Cf. G. Canguilhem, *op. cit.*, pp. 9-20.

«voluntas»²⁵, e forniva come esempio il battito delle palpebre, i gesti casuali della testa e delle mani, la respirazione²⁶. Ma la spiegazione addotta da Fernel, che faceva del movimento involontario un movimento volontario non cosciente, restava all'interno di uno schema relativo alla determinazione dei limiti delle *facultates* dell'anima e alla distribuzione dei loro poteri. Il movimento involontario era pur sempre, per Fernel, il prodotto di una facoltà dell'anima.

In virtù del suo solo meccanicismo, Descartes poteva escludere con forza, nella spiegazione del movimento animale, queste implicazioni d'ordine vitalistico così come l'azione di una facoltà motrice, negando così l'idea che l'anima sia la condizione necessaria dei movimenti del corpo. Ma l'ignoranza dell'idioma meccanicistico non aveva impedito che prima di Descartes si potesse impiegare l'argomento del movimento involontario per persuadere alla credenza nella possibile indipendenza dei movimenti corporei dal pensiero e dall'attività psichica. In questo senso, l'argomento era stato più volte impiegato da Montaigne. Una lettura comparata dei due autori lascia emergere un medesimo ritmo nella costruzione della frase e nell'intenzione che la guida.

Descartes (dalla *Réponse aux IV^e objections* citata poco sopra):

Et lorsque ceux qui tombent de haut présentent leurs mains les premières pour sauver leur tête, ce n'est point par le conseil de leur raison qu'ils font cette action ; et elle ne dépend point de leur esprit [...].

Montaigne, dal saggio II, 6:

Ceux qui tombent, eslancent ainsi les bras au devant de leur cheute, par une naturelle impulsion qui fait que nos membres se prestent des offices et ont des agitations à part de nostre discours [...].

²⁵ Milena Di Marco, *art. cit.*, p. 40; G. Canguilhem, *op. cit.*, p. 24.

²⁶ VI, 13, p. 536 éd. Fayard. Anche V, 9,

Descartes:

car entre les mouvements qui se font en nous, il y en a plusieurs qui ne dépendent point du tout de l'esprit.

Montaigne:

car il y a plusieurs mouvemens en nous qui ne partent pas de nostre ordonnance.

Le assonanze sono molto forti, e probabilmente potrebbero anche testimoniare d'una qualche ispirazione letteraria. In ogni caso, quello che è evidente, è che Montaigne, lontano dalle pratiche del fisiologo e dell'uomo di scienza, aveva osservato e apprezzato – come Descartes – il lavoro dei medici, e da essi aveva appreso una certa visione 'meccanicistica', nel senso più generale del termine:

nostre corps estant subject à tant de continuelles mutations, et estofé de tant de sortes de ressorts, que (j'en croy les medecins) combien il est malaisé qu'il n'y en ayt tousjours quelqu'un qui tire de travers²⁷.

Se Descartes impiegherà l'esperienza del movimento involontario come uno strumento propedeutico alle ragioni della sua scienza, Montaigne – dal canto suo – lo aveva impiegato come strumento propedeutico alle riflessioni della sua morale, nella convinzione che i poteri d'azione del nostro corpo vadano ben oltre le disposizioni coscienti del pensiero. Un ulteriore prova di quanto profonda e feconda sia stata la sua riflessione sulla «condition ... merveilleusement corporelle» dell'uomo.

²⁷ II, 12, p. 565 [A].

1.4 - L'affettività organica e le *passions corporelles*: *complexions, humers, inclinations, propensions*

Una costante attenzione alla componente fisiologica e organica della vita affettiva attraversa gli *Essais* di Montaigne: l'organismo può influenzare la vita pratica e morale perché il corpo è in continua comunicazione con l'anima e le sue facoltà. L'affettività organica, cioè quella dimensione preriflessiva e passiva dell'esperienza affettiva individuale, composta di disposizioni durevoli (naturali o acquisite) e mutazioni fugaci e passeggera, si presenta come un caso particolare della comunicazione psicosomatica generale a cui Montaigne aveva già ricondotto l'operare effettuale della *imaginatio*: «Tout cecy se peut raporter à l'estroite cousture de l'esprit et du corps s'entre-communiquants leurs fortunes» (I, 21, 104).

L'importanza profonda attribuita all'organismo nella costituzione della vita morale, e in particolare nella genesi dei fenomeni passionali, è certamente, negli *Essais*, anche il portato dell'ampia diffusione che il galenismo conosce in epoca rinascimentale¹, una situazione storica di cui Montaigne fornisce due casi di figura emblematici. Nell'*Apologie* il medico di Pergamo è evocato per la sua funzione dogmatica di *auctoritas* indiscussa, sottoposta – secondo la tradizione della medicina filologica umanista – a un commentario infinito che vaglia il detto, la *doctrine*, senza mai interrogare criticamente il suo valore di verità: «On ne demande pas si Galen a rien dit qui vaille, mais s'il a dit ainsin ou autrement» (II, 12, 539). Nel saggio «Du pedantisme», invece, l'allusione puntuale riguarda il correlato di questa attitudine, una pura conoscenza testuale che dimentica l'esperienza concreta

¹ Cfr. O. Temkin, *op. cit.*, pp.

e il malato: «Ils cognoissent bien Galien, mais nullement le malade. [...] Ils sçavent la *theorique* de toutes choses, cherchez qui la mette en *pratique*» (I, 25, 139). In questi passi, Montaigne, come gli antigalenisti del XVI secolo², attacca meno il sapere galenico in quanto tale che la figura tradizionale del dottore di medicina, del *physicus*, dotto lettore dei testi di Galeno – l'edizione greca, Aldina, dell'*opera omnia* viene stabilita nel 1525 - ma carente di pratica ed esperienza. Si tratta di rifiutare una modalità di concepire il sapere medico, di utilizzarlo e di trasmetterlo³, e non tanto i suoi contenuti, che non sono affatto assenti dagli *Essais*. Del galenismo Montaigne accoglie alcune nozioni essenziali o, meglio, ne sceglie significativamente alcune, da cui ricava, non senza modificarle in profondità, un'efficacia interpretativa e descrittiva, mentre altre sono gradualmente abbandonate, e non meno significativamente.

Innanzitutto, Montaigne è a conoscenza dell'umoralismo patologico su cui si fonda la medicina corrente del suo tempo⁴: la salute dell'organismo dipende dall'equilibrio (*crasi*) dei fluidi organici che ne compongono le parti, tradizionalmente individuati nei quattro umori fondamentali (il sangue, il flegma, la bile gialla e la bile nera). La malattia insorge quando l'equilibrio degli umori, la loro armoniosa mescolanza, vengono compromessi per eccesso o per difetto (*discrasia*). Ma lo stato *pletorico*, la «repletion d'humeurs inutile et nuisible» o di «bonnes humeurs» resta «l'ordinaire cause des maladies» e la salute, per essere ristabilita, richiede l'evacuazione della *materia peccans* attraverso la «saignée» e la «purgation»⁵. Ma non è certo

² Così, ad esempio, è per Paracelso : cf. O. Temkin, *op. cit.*, pp. 128-129.

³ Cf. T. Gontier, «Doctrine et science dans les *Essais* de Montaigne», *art. cit.*, p. 345.

⁴ Ippocrate, *De natura homine*.

⁵ Così nel saggio II, 23: «Nous sommes subjects à une *repletion* d'humeurs inutile et nuisible: soit de bonnes humeurs (car cela mesme les medecins le craignent; et, par ce qu'il n'y a rien de stable chez nous, ils disent que la perfection de santé trop allegre et vigoureuse, il nous la faut essimer et rabattre par art, de peur que nostre nature, ne se pouvant rassoir en nulle certaine place et n'ayant plus où monter pour s'ameliorer, ne se recule en arriere en desordre et trop à coup; ils ordonnent pour cela aux Athletes les purgations et les saignées pour leur soustraire cette superabondance de santé), soit repletion de mauvaises humeurs, qui est l'ordinaire cause des maladies. De semblable repletion se voyent les estats souvent malades, et a l'on accoustumé d'user de diverses sortes de *purgation*. [...] ces *humeurs peccantes* qui

questo l'aspetto del galenismo che ha maggiormente compenetrato gli *Essais*, tanto da risultare efficacemente operante nella riflessione morale di Montaigne. Esso è, semmai, l'aspetto più attaccato e criticato per il suo pericoloso dogmatismo: l'umoralismo patologico, in quanto teoria fisiologica della salute e della malattia, si fonda su una fisica degli elementi e delle qualità che risulta funzionale alla definizione di rigidi protocolli diagnostici e terapeutici⁶. Le realtà naturali per Galeno⁷, come per Aristotele, sono composte dei quattro elementi (fuoco, aria, terra, acqua) formati dall'unione della materia e delle quattro qualità (caldo, freddo, secco, umido). Il cibo e le bevande di cui gli animali si nutrono consistono di questi elementi, i quali, nel processo di cozione (elaborato dall'apparato digerente), vengono trasformati nei quattro liquidi fisiologici vitali, gli umori, e distribuiti dal sistema venoso a tutti le parti e a tutti gli organi del corpo. Le parti omeomere (i tessuti) e le parti organiche devono la loro esistenza a tali fluidi e, di conseguenza, l'alterazione dell'equilibrio umorale, la discrasia, determina una modificazione della loro normale composizione qualitativa che può condurre alla malattia. Il medico dovrà quindi intervenire per ristabilire l'equilibrio perduto: il regime dietetico e la farmacopea tenderanno – in virtù della loro stesse composizione qualitativa – a controbilanciare il disequilibrio, secondo l'ideale ippocratico del trattamento per contrari.

Di tutto questo Montaigne si occupa principalmente nei saggi II, 37 e III, 13 con accenti fortemente critici sulle capacità diagnostiche, predittive e

dominant pour cette heure nostre corps, si on ne les escoulle ailleurs, maintiennent nostre fiebvre tousjours en force, et apportent en fin nostre entiere ruine (II, 23, 682-683 [A]).

⁶ Alla critica di Montaigne dedica pagine che restano penetranti Jean Starobinski. Il critico ginevrino si sofferma, in particolare, su un passo del saggio II, 37 (p. 773 [A]) per mostrare che Montaigne conosceva affatto la partizione metodica in cui i trattati dell'epoca espongono i principi della medicina: fisiologia, igiene, patologia, terapeutica. Su questo sistema dottrinale la medicina poteva fondare l'atto deduttivo che, dalle regole generali, permette di leggere il caso particolare e di individuare l'appropriata terapia. Ma la deduzione dai principi, così come la loro costituzione per via induttiva, si eseguono a rischio del malato, come deplora Montaigne (Cf. J. Starobinski, *Montaigne: il paradosso dell'apparenza*, Tr. It. M. Musacchio, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 192-195).

⁷ Cf. O. Temkin, *op.cit.*, pp. 16-19. Questa esposizione schematica si trova essenzialmente esposta nel *De elementis ex Hippocrate* (libro I), nel *De placitis* (libro VIII) e nel *De temperamentis*.

terapeutiche della medicina galenica che non è nostra intenzione analizzare in questa sede⁸. Ma se l'umoralismo patologico desta sospetto agli occhi di Montaigne, sospetto che tuttavia non gli impedisce di affidarsi ai consigli igienici e alle pratiche dietetiche dell'idroterapia per curarsi dalla litiasi, non sembra che si possa dire altrettanto della teoria delle *complexions*⁹. Nel saggio I, 38 possiamo leggere che:

en nos corps ils disent qu'il y a une *assemblée de diverses humeurs*, desquelles celle là est *maistresse* qui commande le plus ordinairement en nous, selon nos *complexions*¹⁰.

e in II, 11 che:

l'action de la colere ne se peut exercer que toutes les humeurs ne nous y aydent, quoy que la colere predomine¹¹.

Questi passi, che pur si presentano in un contesto dominato da preoccupazioni di natura psicologica¹², sono certamente un'essenziale

⁸ Per una panoramica dello stato della medicina nel XVI secolo e del rapporto – problematico ma non esclusivamente negativo – che Montaigne intrattiene con essa, rimandiamo a: M. Brunyate, «Montaigne and the medicine», *Montaigne and his age*, ed. Keith Cameron, University of Exeter Press, Exeter 1981, pp. 27-38. Più recentemente, Pierre Magnard ha proposto di leggere nell'attitudine *contra medicos* di Montaigne l'affermazione di un'altra idea della salute, dove la malattia non si oppone ma si integra al dinamismo della forma vivente (Cf. «La grande santé. Un tournant dans la conception de la maladie», *Montaigne*, dir. P. Magnard – T. Gontier, Cerf, Paris 2010, pp. 315-331).

⁹ Michaël Screech ha in parte ragione, quando scrive che Montaigne: «ne remit jamais en question la théorie des humeurs ou 'complexions' (c'est-à-dire des tempéraments), ni la place de la mélancolie ne leur sein. Bien au contraire, il emploie précisément ces termes pour expliquer sa propre personnalité» (Cf. M.A. Screech, *Montaigne et la mélancolie: La sagesse des Essais*, Puf, Paris 2002, p. 37). Se l'umoralismo dei temperamenti non è direttamente messo in questione, come invece accade per l'umoralismo patologico e la pratica medica che ne consegue, è perché per Montaigne esso rappresenta un caso particolare delle «passions corporelles»: l'interesse e la modernità del discorso montaignista è qui, nello svincolare la determinazione fisiologica degli affetti dall'esclusiva connotazione umorale, o, detto altrimenti, di fare dell'umoralismo un caso particolare del determinismo corporeo.

¹⁰ I, 38, p. 234 [A].

¹¹ II, 11, p. 429 [A].

¹² Il contesto in cui troviamo questo passaggio, in verità, valica i confini dell'ortodossia umoralista: la nozione di *complexio*, nel senso etimologico di combinazione e insieme di

esposizione della dottrina materialista dei temperamenti emotivi individuali¹³ di cui Montaigne conosce le possibilità e, almeno in parte, i limiti d'un impiego ortodosso. Il sanguigno, il collerico, il melanconico, il flemmatico sono tipi emotivi determinati dal prevalere di uno degli umori cardinali di cui è composto l'organismo, secondo l'esposizione contenuta nel *De temperamentis* di Galeno. Vi sono una serie di luoghi testuali dove Montaigne ricorre esplicitamente a tale paradigma. Dissertando sull'«institution des enfans», egli riconosce il pericolo di abbandonare il giovane allievo «à l'humeur melancholique d'un furieux maistre d'escole» (I, 26, 164), e ancor più ritiene pericolosa la presenza di questo umore nel giovane, in quanto produce un attaccamento eccessivo all'«estude des livres» - l'educatore dovrà al contrario moderarlo - e compromette fortemente l'educazione alla socialità («la conversation civile»)¹⁴. Incontrando Jean d'Estissac, «le Doyen de S. Hilaire de Poitiers»¹⁵, Montaigne aveva potuto verificare con i suoi occhi - «Je vy» - a quale livello di asocialità e misantropia poteva condurre l'umore melanconico. Ma ancor più, egli stesso confessa di avere una complessione «entre le jovial et le melancholique, moiennement

elementi, «assemblée», viene infatti convocata per illustrare – analogicamente - la natura composita dell'anima, non più pensata come una sostanza semplice, identica, continua, ma come uno spazio eterogeneo, un campo di forze attraversato da «divers mouvemens» e «diverses passions». Analizzeremo nel dettaglio questo capitolo quando considereremo la psicologia degli *Essais* e mostreremo come, nella sua brevità, esso sia un campione dell'*empirismo introspettivo* montaignista.

¹³ Cfr. R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturne et la mélancolie*, Gallimard, Paris 1989, pp. 31-45, «La doctrine des quatre humeurs».

¹⁴ «Ny ne trouveroyz bon, quand par quelque complexion solitaire et melancholique on le verroit adonné d'une application trop indiscrete à l'estude des livres, qu'on la luy nourrist: cela les rend ineptes à la conversation civile, et les destourne de meilleures occupations» (I, 26, p. 164 [C]).

¹⁵ «Je vy, il y a quelques années, un Doyen de Saint Hilaire de Poitiers, rendu à telle solitude par l'incommodité de sa melancholie, que, lors que j'entray en sa chambre, il y avoit vingt et deux ans qu'il n'en estoit sorty un seul pas; et si avoit toutes ses actions libres et aysées, sauf un reume qui luy tomboit sur l'estomac. A peine une fois la sepmaine vouloit-il permettre que aucun entrast pour le voir: il se tenoit tousjours enfermé par le dedans de sa chambre, seul, sauf qu'un valet luy apportoit une fois le jour à manger, qui ne faisoit qu'entrer et sortir. Son occupation estoit se promener et lire quelque livre (car il connoissoit aucunement les lettres), obstiné au demeurant de mourir en cette démarche, comme il fit bien tost après» (II, 8, p. 392 [A]).

sanguine et chaude»¹⁶, e nel giustificare la «resverie» e la «bizarrerie» che lo ha spinto a scrivere gli *Essais*, ricorrerà, a sua volta, al *topos* melanconico. Su questo terreno le ricerche sono state prolifiche: Jean Starobinski e Michaël Screech¹⁷, pur all'interno di quadri teorici e interpretativi molto diversi, hanno ampiamente mostrato la competenza di Montaigne in materia, soprattutto in riferimento alla configurazione temperamentale relativa all'*umore nero*. Tuttavia, siamo convinti che la latitudine d'uso della nozione di «complexion», negli *Essais*, oltrepassi i limiti dell'umoralismo¹⁸ da un duplice punto di vista: terminologico, ampliando notevolmente lo spettro dei

¹⁶ II, 17, p. 641 [A, B].

¹⁷ Per Starobinski (cf. *Montaigne...* cit., pp. 35-43), il rapporto di Montaigne con la *melancolia* si trova – insieme alla crisi spirituale descritta in I, 8 – all'origine del progetto di scrittura degli *Essais*. Secondo la confessione che Montaigne stesso rivolge a Madame d'Estissac, «c'est une humeur melancolique» (II, 8, p. 385 [A]), contrario alla sua complessione naturale, che ha prodotto nella sua mente «cette resverie [...] d'écrire». L'origine della scrittura è quindi radicata nella fatalità fisiologica e materiale di uno *scarto* d'umore. Nell'idea di scarto, Starobinski scorge la profonda conoscenza che Montaigne dimostra dell'umoralismo: il temperamento infatti non si stabilizza mai in tipo puro e intero, ma si esprime nella commistione e nell'idiosincrasia. Montaigne precisa, del resto, che la sua complessione si situa «entre le jovial et le melancolique» e che è «moienement sanguine et chaude» (II, 17, p. 641[A, B]). Nel suo lavoro consacrato alla malinconia di Montaigne, Screech (cf. *op. cit.*, pp. 36-51) sceglie un'ipotesi interpretativa forte: la “melancolia sanguigna” del Bordolese è da considerarsi come il segno del temperamento geniale descritto dall'«érudition humaniste», in particolare nell'*Anatomy of Melancholy* (1621) di Robert Burton e nell'*Opera Therapeutica* (1627) di Jean Du Laurent. Ma secondo la tradizione aristotelica (*Problemata*, XXX, 1), l'attitudine spirituale del genio melanconico è interpretata nei termini della *mania* platonica (*furor*), e al genio si associano la follia estatica e la demenza. Secondo Screech, l'erudito Montaigne, melanconico consapevole, aveva quindi ragione di temere per la sua propria sanità mentale e di interrogarsi sulle forme dell'estasi. Al di là del suo intento globalmente “aristotelizzante” – la critica dell'estasi è una critica di Platone, la sola estasi vera è quella ispirata dalla grazia e la saggezza umana è, essenzialmente, quella aristotelico-tomista – l'interpretazione di Screech, convincente sul piano delle idee mediche, ci appare però restringere troppo l'orizzonte passionale degli *Essais*, che viene presentato come circuitante intorno all'affetto malinconico e alla problematica estatica, e dimenticare il «nombre infiny de passions ausquelles nous sommes incessamment en prise» (II, 12, p. 486 [A]).

¹⁸ Nel suo studio sul pensiero pedagogico degli *Essais*, Bernard Jolibert è giunto a una conclusione analoga alla nostra in merito al rapporto di Montaigne con l'umoralismo. Per l'ampiezza della sua tipologia caratteriologica, la teoria degli umori è infatti incapace di render conto della grande diversità affettiva, intellettuale e caratteriale riscontrabile nei bambini: «Ses long rapports très critiques avec la médecine – qui utilise la même classification que la psychologie de son temps – montrent qu'il est au courant des principes humoraux qui en constituent les fondements. Mais ces “formes maîtresses” sont bien trop larges pour comprendre avec pertinence les traits individuels de chacun» (Cf. *Montaigne : L'éducation humaniste*, L'Harmattan, Paris 2009, pp. 73 (nota 1) e p. 74).

dinamismi affettivi ricoperto dalla nozione («humeurs», «inclinations», «propensions», «agitations»), e concettuale, abbandonando il riferimento alla biofisica degli umori¹⁹ di cui viene mantenuta l'indicazione di un'eziologia *somatica*, cioè non psicologica, di alcuni stati affettivi ma ormai riferita, in generale, al *corpo umano* e alla *costituzione delle sue parti*.

Un'indicazione chiara dello slittamento concettuale – il punto più importante – è offerta nell'*Apologie*, laddove Montaigne intende provare che le funzioni intellettuali – «l'entendement» – risultano «si aisez à *incliner* et à tordre par bien legers occurances»²⁰. «Incliner», «inclinations»: con questi termini sono indicati i movimenti e le alterazioni del corpo – sensibili o insensibili – che sono in grado, in maniera diversa, di influenzare la facoltà psichiche in generale. Detto altrimenti, per «inclination» si deve intendere un movimento preriflessivo che appare riconducibile (almeno in queste pagine) a una modificazione corporea e che ha la forza di orientare, a vari livelli, la deliberazione e il comportamento. Sempre attento a moderare la forza assertiva delle sue opinioni, modulandole su una maniera «enquesteuse, non resolute»²¹, Montaigne appare, in questo punto, risoluto e certo, in possesso di un'evidenza.

*Il est certain que nostre apprehension, nostre jugement et les facultez de nostre ame en general souffrent selon les mouvemens et alterations du corps, lesquelles alterations sont continuelles*²².

Il concetto viene ripreso poco più avanti, e la natura di tali «mouvemens» assume una caratterizzazione non scevra – lo abbiamo già visto – di

¹⁹ L'espressione è di Mario Vegetti: Cf. «Passioni antiche: l'io collerico», *Storia delle passioni*, Laterza, Bari 2000, p. 57.

²⁰ II, 12, p. 564 [A].

²¹ III, 11, p. 1030 [C].

²² II, 12, p. 564 [A].

connotazioni “meccanicistiche”:

par conséquent, à peine se peut il rencontrer une seule heure en la vie où nostre jugement se trouve en sa deue assiete, nostre *corps* estant *subject* à *tant de continuelles mutations*, et *estofé de tant de sortes de ressorts*, que (j'en croy les *medecins*) combien il est malaisé qu'il n'y en ayt tousjours quelqu'un qui tire de travers²³.

Nel complesso dei «mouvemens et alterations du corps» e dei suoi «ressorts» che sono esemplificati in queste pagine, la teoria degli umori appare come un caso particolare del più generale e complesso *determinismo corporeo* qui enunciato, mentre il termine «humeur» sembra assunto ad indicare, in questo contesto, *uno stato psicologico ad eziologia organica* e non più la *causa materialis* in se stessa, il fluido organico²⁴.

Come la «santé» e la «maladie», così la «joye» e «la gayeté», «le chagrin» e «la melancholie» modificano il funzionamento delle attività cognitive - «esprit», «memoire», «discours» - e la conseguente rappresentazione degli oggetti («les subjects qui se presentent à nostre ame» hanno «tout autre visage»). La bellezza dei versi di Catullo e di Saffo non è la stessa nel «jeune homme vigoureux et ardent» e nel «vieillart avaritieux et rechigné». «La douleur de la goutte, la jalousie, ou le larcin de son valet» tingono l'anima del giudice di collera - «toute l'ame teinte et abreuvée de *colere*» - e alterano il suo giudizio in quella direzione²⁵. L'aria stessa e la serenità del cielo «nous

²³ II, 12, p. 565 [A].

²⁴ Nel *Traité de l'Homme*, Descartes mostrerà di fare un uso analogo dell'eredità galenica: l'umore non sarà più considerato una realtà fisica, ma uno stato affettivo *prodotto* dalla differente composizione quantitativa degli spiriti animali che si agitano nel cervello. Del galenismo sarà mantenuta l'indicazione di una causalità somatica, ma se per Galeno gli umori erano “cause”, per Descartes sono diventati “effetti” di modificazioni d'ordine quantitativo (Cf. C. Talon-Hugon, *Descartes ou les passion rêvées par la raison*, Vrin, Paris 2002, pp. 78-79).

²⁵ «En la chicane de nos palais ce mot est en usage, qui se dit des criminels qui rencontrent les juges en quelque bonne trampe douce et debonnaire: *Gaudeat de Bona Fortuna* qu'il jouisse de ce bon heur; car il est certain que les jugemens se rencontrent par fois plus tendus à la condamnation, plus espineux et aspres, tantost plus faciles, aysez et enclins à l'excuse. Tel qui raporte de sa maison la douleur de la goutte, la jalousie, ou le larcin de son valet, ayant

apporte quelque mutation». Sarebbe riduttivo considerare questi esempi esclusivamente nella prospettiva scettica annunciata dallo stesso Montaigne, tesa a mostrare la molteplicità delle cause che possono insinuare l'errore nelle nostre «*facultez intellectuelles*» e provarne così, in definitiva, la loro costante instabilità e inaffidabilità²⁶; in questi termini li comprenderà Pascal, che li collocherà all'interno di una meditazione sui principi e le fonti dell'errore e dell'incertezza nell'uomo. Ma in essi è contenuta una positività concettuale di tutt'altro ordine. Da questo punto di vista, è significativo che Montaigne riprenda alcuni degli argomenti del pensiero materialista che aveva passato in rassegna nell'*Apologie* - «*Epicurus et Democritus*»²⁷ - quando si era trattato di esaminare la dossografia relativa alla «*generation*» dell'anima²⁸. Tali argomenti, impiegati ora in tutt'altro contesto, non sono

toute l'ame teinte et abreuvée de colere, il ne faut pas douter que son jugement ne s'en altere vers cette part là» (II, 12, p. 564 [A]).

²⁶ «Si noz facultez intellectuelles et sensibles sont sans fondement et sans pied, si elles ne font que floter et vanter, pour neant laissons nous emporter nostre jugement à aucune partie de leur operation, quelque apparence qu'elle semble nous presenter [...]» (II, 12, p. 562 [A]). Frederic Brahami ha giustamente insistito sulla peculiare configurazione che lo scetticismo di Montaigne assume in virtù del suo fideismo, e sulla conseguente distruzione della «triade pyrrhonienne» - isostenia, epoché e atarassia - che altera profondamente il quadro sestano. La sospensione del giudizio e la messa a distanza delle rappresentazioni non hanno più corso, perché l'anima si scopre naturalmente portata ad aderire alle sue rappresentazioni in virtù di dinamiche d'ordine affettivo e non epistemologico (Cf. F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, PUF, Paris 1997, pp. 67-71). Secondo Brahami Montaigne elabora, proprio nelle pagine che noi stiamo commentando (II, 12, 564-566), «le concept moderne de croyance [...] effet pathologique dérivé de principes affectifs sans pertinente épistémologique» (p. 71). Crediamo sia necessario precisare che la natura di tali «principes affectifs» è, secondo Montaigne, d'ordine fisiologico e che forse, in queste pagine, è al concetto di «*inclination*» che egli sta pensando, e non tanto a quello di credenza.

²⁷ II, 12, p. 549 [A].

²⁸ Cf. II, 12, pp. 549-551. Il vino, la febbre, i farmaci, il morso di un cane malato, una ferita, un'esalazione dello stomaco, sono tutti fenomeni d'ordine materiale e corporeo capaci di alterare e anche sconvolgere le «*facultez*» dell'anima. In queste pagine, non è un caso, è alle citazioni di Lucrezio che Montaigne ricorre per presentare la posizione materialista: «*corpoream naturam animi esse necesse est, corporeis quondam telis ictuque laborat*» (*De rerum natura*, III, 176). Se l'anima è scossa da agenti e choc corporei, dovrà essere, necessariamente, corporea essa stessa. Sulle citazioni di Lucrezio in merito alla natura dell'anima e al suo rapporto con il corpo, rimandiamo alle analisi di G. Ferreyrolles: «Cf. Les citations de Lucrèce dans *L'Apologie de Raymons Sebond*», *BSAM*, n° 17, 1976, in particolare pp. 59-61. Gli argomenti ripresi da Montaigne sono propri anche del pensiero medico: nel *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* di Galeno, gli esempi delle alterazioni psicofisiche prodotte dal vino, dalle medicine, dai veleni, dal regime di vita, dalle malattie, dalle condizioni climatiche valgono come prova e illustrazione di un materialismo che pensa l'anima (e le sue facoltà) come un *temperamento* del corpo (Cf. *Les facultés de l'ame suivent les tempéraments du corps*, in Galien, *L'âme et ses passions*, Les Belles Lettres, Paris 1995, pp. 84-88).

affatto decisivi quanto alla natura dell'anima, bensì intendono provare e illustrare la forte influenza che il corpo esercita su di essa. Le malattie del corpo e i medicinali («fievres», «apoplexie», «morfondement», «brevagues») modificano le funzioni intellettuali dell'anima («jugement», «intelligence», «raison») sia nei loro accessi più acuti sia nelle loro manifestazioni più lievi: «encore que nous ne le sentions pas», scrive Montaigne, la più leggera alterazione organica – la febbre «tierce» ad esempio – non manca di avere un effetto sulla nostra anima, «selon sa mesure et proportion». *Allo stesso modo* l'«inclination à l'amitié, à la parenté, à la beauté et à la vengeance»²⁹ possono, «insensiblement», orientare le nostre valutazioni e il giudizio, «donner pente à la balance»³⁰.

Quello che conta mostrare, a questo livello dell'analisi, è che queste tendenze affettive, siano esse «poisantes» o fuggevoli e transitorie («indiscrettes et casuelles»), sono considerate, in questa sezione dell'*Apologie*, come *effetto* di una *causalità organica* che esclude ogni attività riflessiva dell'anima. L'idea è importante, perché Montaigne sta pensando all'esistenza di determinazioni insensibili prodotte all'interno degli organi del corpo che possono avere un effetto sulla condotta degli uomini, sia esso coadiuvante o inibente. Esse agiscono «insensiblement», «encore que nous ne le[s] sentions pas». Pensiamo sia corretto, dal punto di vista di una fedele ermeneutica del testo, insistere sulla *natura somatica* della causalità che Montaigne evoca per caratterizzare la genesi di questo livello dell'affettività. Le indicazioni del testo sono chiarissime: l'oggetto analizzato in queste pagine sono «les secousses et esbranlements que nostre ame reçoit *par les passions corporelles*»³¹, che Montaigne distingue, molto significativamente, dalle «siennes propres», le passioni dell'anima, che nascono dall'attività dell'anima, cioè dalle

²⁹ II, 12, p. 565 [A].

³⁰ «Quelque bon dessein qu'ait un juge, s'il ne s'escoute de prez, à quoy peu de gens s'amusent, l'inclination à l'amitié, à la parenté, à la beauté et à la vengeance, et non pas seulement choses si poisantes, mais cet instinct fortuite qui nous faict favoriser une chose plus qu'une autre, et qui nous donne, sans le congé de la raison, le chois en deux pareils subjects, ou quelque umbrage de pareille vanité, peuvent insinuer insensiblement en son jugement la recommandation ou deffaveur d'une cause et donner pente à la balance» (II, 12, 565 A).

³¹ II, 12, p. 567 [A].

operazioni complesse delle sue facoltà. In questi stati affettivi si attesta l'idea della «communication» tra corpo e anima, così come l'indicazione di una precisa eziologia corporea. Ne conseguirà dunque, «nostre corps estant subject à tant de continuelles mutations», che l'uomo sarà necessariamente affetto in moltissimi modi diversi e spesso senza conoscerne la causa. L'introspezione e il sentimento di sé - «moy qui m'espie de plus prez, qui ay les yeux incessamment tendus sur moy» - confermano largamente il quadro teorico appena descritto.

A jun je me sens autre qu'apres le repas; si ma santé me rid et la clarté d'un beau jour, me voylà honneste homme; si j'ay un cor qui me presse l'orteil, me voylà renfroigné, mal plaisant et inaccessible. Un mesme pas de cheval me semble tantost rude, tantost aysé, et mesme chemin à cette heure plus court, une autre-fois plus long, et une mesme forme ores plus, ores moins agreable. Maintenant je suis à tout faire, maintenant à rien faire; ce qui m'est plaisir à cette heure, me sera quelque fois peine. *Il se faict mille agitations indiscretes et casuelles chez moy.* Ou l'humeur melancholique me tient, ou la cholerique; et de son autorité privée, à cet'heure le chagrin predomine en moy, à cet'heure l'alegresse³².

Gli «humeurs», lungi dall'avere una qualche priorità eziologica, non sono altro che una delle *mille agitazioni* che Montaigne sente in sé come semplice *effetto* del movimento continuo del *corps* e dei suoi *ressorts*. Si tratta, in questo caso, di emozioni *passeggere* e *mutevoli*, potremmo dire di modi semplici del piacere e del dolore ad eziologia organica. I due aggettivi che qualificano tali movimenti - «indiscretes et casuelles» - sono decisamente significativi, in quanto rappresentano una variante manoscritta dell'*exemplaire* di Bordeaux che sostituisce il sintagma «sans le congé du *jugement*», un analogo delle varie espressioni impiegate da Montaigne per caratterizzare i movimenti involontari. Le «agitations indiscretes et casuelles» sono disposizioni emotive

³² II, 12, p. 565 [A, B].

spontanee e fortuite, non comportano alcun discernimento e non provengono da alcuna funzione cognitiva³³; al contrario, «les facultez de nostre ame en general souffrent selon les *mouvements et alterations du corps*», l'anima non può che soffrire e patire la disposizione cangiante del corpo a cui si trova unita.

L'esclusione dell'attività riflessiva e del giudizio dal processo causale sono il tratto distintivo che Montaigne riconosce come proprio anche a quell'insieme di «inclinations», «propensions», «conditions» che caratterizzano la «complexion» o il «naturel» individuali in maniera *stabile*. L'impiego dei due termini, di cui il primo è nettamente predominante, può essere considerato come sinonimico e in ogni caso il loro uso, negli *Essais*, definisce un medesimo spazio semantico a cui ogni termine apporta la sua specificità: «complexion»³⁴ serba il suo riferimento alla fisiologia e alla costituzione del corpo, e «naturel», invece, evidenzia l'idea dell'innato e del non acquisito. In questo senso, Montaigne continua e approfondisce la sua «indagine» sul rilievo della corporeità nella definizione delle tendenze innate

³³ Nelle *Passions de l'âme* Descartes sembra ricordarsi dell'*exemplum* montaigniano - «si ma santé me rid et la clarté d'un beau jour, me voylà honneste homme» - aprendo l'articolo 94, dedicato proprio a quelle passioni che sono «excitées par des biens et des maux qui ne regardent que le corps [...]». Scrive Descartes: «Ainsi, lorsqu'on est en pleine santé et que le temps est plus serein que de coutume, on sent en soi une gaieté qui ne vient d'aucune fonction de l'entendement, mais seulement des impressions que le mouvement des esprits fait dans le cerveau; et l'on se sent triste en même façon lorsque le corps est indisposé, encore qu'on ne sache point qu'il le soit» (A.T. XI 399). Enumerando l'ordine delle cause che sono all'origine delle passioni umane, Descartes aveva già precisato, nell'articolo 51, che «le seul tempérament du corp», cioè il funzionamento del sistema cinetico degli spiriti e la composizione morfologica del cervello, fanno che «on se sent triste ou joyeux sans en pouvoir dire aucun sujet».

³⁴ Bisogna notare che Montaigne non usa mai il termine «tempérament» nel senso del *temperamentum*, cioè della mescolanza degli umori, le sole tre occorrenze di «temperament» indicano infatti la giusta misura, il giusto mezzo, la moderazione tra gli estremi (I, 14, p. 58 [C]; III, 13, 1107 [C]). Il termine impiegato negli *Essais*, «complexion», non è quindi il risultato di una scelta anodina e risulta coerente con il sapere medico rinascimentale, che aveva acquisito l'eredità terminologica del medioevo latino. Danielle Jacquart ha notato che il termine *complexio*, che si sarebbe affermato nel vocabolario medico medievale dai secoli XI-XII, era frequentemente associato, nel latino classico e tardivo, all'atomismo o alla teoria dei quattro elementi (ad esempio in Cicerone, *De finibus*, I, 6, 19). Proprio della terminologia fisico-cosmologica, il termine allude a ciò che è composto, ai costituenti della materia, a ciò che risulta dalla loro composizione (*commixtio*) come l'effetto dalla causa. La coppia *commixtio-complexio* si rivelava tecnicamente più precisa, quindi, del termine *temperamentum*, che invece rischiava di veicolare idee, assiologicamente orientate, di equilibrio e moderazione (Cf. D. Jacquart, «De *crasis* à *complexio*: notes sur le vocabulaire du tempérament en latin médiéval», *Mémoires V: Textes Médicaux Latins Antiques*, Publications de l'Université de Saint Etienne, Saint Etienne 1984, pp. 71-76 (in particolare p. 74).

che definiscono l'individualità.

Ogni individuo nasce con una sua particolare «complexion» che, *de facto*, manifesta un carattere proteiforme capace di condizionare e di prefigurare stabilmente, entro certi limiti, le sue azioni e le sue emozioni, il modo in cui egli può *agire* e *patire*. Montaigne descrive la sua come «lourde», disposta alla «paresse» e alla «faineantise»³⁵, «molle et poissante», poco incline alle «agitations vehementes»³⁶, «entre le jovial et le melancholique»³⁷, «stupide et insensible», maggiormente affetta dalle «souffrances corporelles» che da quelle che «touchent simplement l'ame»³⁸, «difficile» nella «pratique des hommes»³⁹ ma allo stesso tempo portata «à la société et à l'amitié»⁴⁰, «singeresse et imitatrice» tanto da appropriarsi spontaneamente di ciò che è altro da sé⁴¹, soggetta, in amore, «à des emotions brusques» ma «legieres et courtes»⁴². Quanto al suo «naturel», come l'infanzia lo annunciava «doux et traitable»⁴³ così l'età matura lo vedrà nemico delle «ordes et viles pratiques» del suo secolo⁴⁴.

Le disposizioni stabili della «complexion» si esprimono in una serie di tendenze e inclinazioni naturali, più o meno coscienti, che sono in grado di determinare spontaneamente nell'individuo forme immediate d'*avversione* o *attrazione*, tutto un universo d'idiosincrasie e propensioni che si manifestano indipendentemente dai processi del pensiero e della deliberazione coscienti, i quali possono disporsi, rispetto ad esse, in un'attitudine di cooperazione, di neutralità o di opposizione.

A proposito dell'«yvrognerie», Montaigne scrive: «mon goust et ma

³⁵ I, 26, p. 174 [A].

³⁶ II, 12, p. 568 [A].

³⁷ II, 17, p. 641 [B].

³⁸ II, 37, p. 760 [A].

³⁹ III, 3, p. 820 [B].

⁴⁰ *Ibidem*, p. 824 [B].

⁴¹ III, 5, p. 875 [B].

⁴² III, 5, p. 889 [B].

⁴³ I, 26, p. 174 [A].

⁴⁴ III, 10, p. 1017 [B].

complexion est plus ennemie de ce vice que mon *discours*»⁴⁵. Non diversamente, rispetto al «vice» del «larrecin»: «je le hay un peu plus par *complexion* que je ne l'accuse par *discours*: seulement par desir, je ne soustrais rien à personne»⁴⁶. Così anche per il peggiore dei vizi, la «cruauté»: «je hay, entre autres vices, cruellement la cruauté, et par *nature* et par *jugement*, comme l'extreme de tous les vices»⁴⁷. Nello stesso saggio, la forza naturale che si produce spontaneamente in un affetto *d'odio* e di *orrore* («haïr», «horreur») per questo «extreme vice» – ma in verità, dice Montaigne, per «la pluspart des vices» – viene designata in diverse maniere: «instinct», «impression», «naturelle inclination»⁴⁸. Così, con affettata *nonchalance* e insieme con la reverenza di chi vuol celebrare la contingenza che lo ha fatto nascere in una famiglia di comprovata nobiltà morale⁴⁹, Montaigne ritiene che la sua «vertu» sia «accidentale et fortuite» e che il fatto d'essere «exempt de plusieurs vice» non sia il prodotto della sua «raison» ma della sua «fortune»: «si je fusse *nay* d'une *complexion* plus déréglée, je crains qu'il fut allé piteusement de mon faict». «Fortune», in questo caso, è il nome che Montaigne impiega per indicare come si è potuta determinare la sua «complexion».

Elle [la fortuna] m'a faict naistre d'une race fameuse en preud'homie et d'un tres-bon pere: je ne sçay s'il a esoulé en moy partie de ses humeurs, ou bien si les exemples domestiques et la bonne institution de mon enfance y ont insensiblement aydé; ou si je suis autrement ainsi nay, [...] mais tant y a que la pluspart des vices, je les ay de moy mesmes en *horreur*⁵⁰.

⁴⁵ II, 2, p. 342 [A].

⁴⁶ II, 8, p. 388 [B].

⁴⁷ II, 11, p. 429 [A].

⁴⁸ II, 11, p. 428 [A].

⁴⁹ L'idea sarà ripresi in termini molto simili in III, 10: «Ma fortune le veut ainsi. Je suis nay d'une famille qui a coulé sans esclat et sans tumulte, et de longue memoire particulièrement ambitieuse de preud'hommie» (III, 10, p. 1021 [B]).

⁵⁰ II, 11, p. 427 [A].

La nozione di «fortune», *verbum indisciplinatum*⁵¹, assume qui una profonda positività teorica, come se Montaigne intendesse rendere intelligibile l'aleatorio riportandolo a tre possibili forme di *determinismo* a cui ogni singolo essere umano è soggetto: le circostanze casuali dell'ereditarietà biologica, la storia individuale (familiare ed educativa), la disposizione natale⁵².

Il primo fattore allude alla probabilità che Montaigne possa avere ereditato dal padre, attraverso il liquido seminale, quelle *idiosincrasie* e *avversioni innate* che egli sperimenta come proprie del suo carattere. Viene qui messa a frutto un'idea che ritroviamo nell'«Apologie», laddove, esponendo le *doxai* sull'origine dell'anima, Montaigne trasforma l'atavismo fisiologico probabilmente ispiratogli da Plutarco (*De sera numinis vindicta*⁵³) in un argomento sulla generazione naturale dell'anima. «Le commun des anciens» ha pensato che le anime fossero «engendrées de pere en fils, d'une

⁵¹ Ricorderemo, con Alain Legros, che questa parola fa parte delle *verba indisciplinata* del saggio I, 56 che avevano attirato l'attenzione dei Maestri del Sacro Palazzo di Roma. «Destinée, accident, heur, malheur, & autres frases», insieme a «destin», «nécessité», «determination», «fatum», «accident», «chance», «hasard», «evenement», «occasion», «cas», rimandano alla necessità e alla fatalità, e anche, più frequentemente, alla contingenza, all'aleatorio, al «fortuite» (Cf. A. Legros, «Montaigne entre Fortune et Providence», *Hasard et Providence XIVe-XVIIe siècles*, Actes du cinquantenaire de la fondation du CESR et XLIXe Colloque International d'Études Humanistes Tours, 3-9 juillet 2006, consultabile on line all'indirizzo: <http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence>).

⁵² Il tema è di rilievo e passerà direttamente a Charron nella «Préface» alla sua *Sagesse*, quando si tratterà di indicare il primo dei «deux moyens» per raggiungere la «sagesse humaine»: «Pour acquérir et parvenir à cette sagesse, il y a deux moyens, le premier est en *conformation originelle*, et trempe premiere, c'est à dire au *temperament de la semence des parens*, puis au *laict de nourricier*, et premiere education, d'où l'on est dit bien nay ou mal nay, c'est à dire bien ou mal formé et disposé à la sagesse. L'on ne croit pas combien ce commencement est puissant et important, car si on le sçavoit, l'on y apporteroit autre soin et diligence que l'on ne fait» (P. Charron, ed. B. Negroni, *De la Sagesse*, Fayard, Paris 1986, p. 35 - testo della seconda edizione, 1604). La forza delle determinazioni fisiologiche e delle prime abitudini educative svolgono, per Charron, un ruolo di condizionamento dello sviluppo della personalità morale tale da richiedere di essere approfondite nel capitolo XIV del «Livre troisième», dedicato ai «Devoir de parens, et enfans». Non c'è dubbio che Montaigne abbia contribuito a quella valorizzazione dell'orizzonte preriflessivo della «sagesse», fatto di determinazioni fisiologiche e abitudini educative, che sarà proprio del pensiero moderno a partire da Descartes.

⁵³ «Pourquoi la justice divine diffère quelquefois la punition des maléfices», *Ceuvres Morales*, tr. J. Amyot, XVI, f. 265. Ricorderemo che nel testo di Plutarco l'argomento è impiegato all'interno di una riflessione sull'ereditarietà delle ricompense e delle punizioni, e in particolare sull'idea di una responsabilità collettiva della famiglia che si tramanda da individuo a individuo.

pareille maniere et production que toutes autres choses naturelles, argumentans cela par la ressemblance des enfans aux peres», che riguarda non solo «les marques du corps, mais encores une *ressemblance d'humeurs, de complexions et inclinations de l'ame*»⁵⁴. Lo stesso paradigma è messo in azione nel saggio II, 37, «De la ressemblance des enfans aux pères»⁵⁵, dove Montaigne attribuisce l'origine del suo personale *sentimento* di «haine» e «dispathie naturelle» verso la medicina alla «infusion et insinuation fatale» di una «goute de semence», quella di suo padre⁵⁶. «Cette antipathie que j'ay à leur art, m'est *hereditaire*»⁵⁷. Il fattore ereditario, a questo titolo, è una – forse la più importante – delle «conditions naturelles» che determinano la variazione infinita degli esseri umani tra cui si devono contare, come insegnava Ippocrate⁵⁸, anche le determinazioni climatiche e ambientali («air», «climat», «terroir»).

Par experience nous touchons à la main que *la forme de nostre estre despend de l'air, du climat et du terroir où nous naissons, non seulement le tainct, la taille, la complexion et les contenance, mais encore les facultez de l'ame*⁵⁹.

L'impiego dell'argomento della somiglianza tra padri e figli, come quello delle variazioni somatopsichiche individuali prodotte dal clima e dalla posizione geografica⁶⁰, mostrano la presenza in Montaigne di un

⁵⁴ II, 12, p. 547 [A].

⁵⁵ Il tema della «ressemblance» tra padri e figli è un argomento familiare al pensiero medico del XVI secolo: ricorderemo il libro V della *Physiologia* di Jean Fernel e il libro II del *De la génération* di Ambroise Paré.

⁵⁶ II, 37, pp. 763-765 [A].

⁵⁷ «Mes ancestre avoient la medecine à contrecœur par quelque inclination occulte et naturelle : car la veuë mesme des drogues faisoit horreur à mon pere» (II, 37, 764 A).

⁵⁸ Ippocrate, *Arie, acque, luoghi*, IV-V, XII, XIV, XXIV.

⁵⁹ II, 12, p. 575 [B].

⁶⁰ Il lungo brano in cui Montaigne riprende i contenuti delle teorie classiche di Ippocrate (*Arie, acque e luoghi*) e di Aristotele (*Politica*, VII, 7) sull'influenza del clima sui caratteri individuali, è stato spesso letto come una delle componenti del dossier scettico: il determinismo ambientale svuota la ragione di ogni titolo di autonomia e di universalità, allo stesso titolo della variabilità dei valori morali e delle attitudini pratiche. È il tropo del relativo impiegato anche da Sesto Empirico.

«[A] Si nature enserre dans les termes de son progrez ordinaire, comme toutes autres choses, aussi les creances, les jugemens et opinions des hommes; si elles ont leur revolution, leur

determinismo deciso e nondimeno *temperato*, che non intende affatto privare l'individuo della possibilità di un ritorno *riflessivo* sulle tendenze multiformi della sua complessione: «[...] la seule raison doit avoir la conduite de nos inclinations»⁶¹.

Il secondo fattore invocato da Montaigne, gli eventi della storia educativa e familiare, porta in primo piano l'idea, essenziale, di un *dressage* delle tendenze spontanee fondato sulla *plasticità* della complessione individuale. Per la sua connotazione organicistica questa nozione, del resto, si presenta come un Giano bifronte: se la «complexion» e la «forme de nostre estre» sono determinate da molteplici condizioni naturali che agiscono sul piano della causalità fisico-corporea sarà possibile, attraverso un'*azione reiterata* nell'ordine di questa stessa causalità, flettere e modificare il dato naturale. Negli *Essais* il campo semantico della duttilità della «complexion» è ampiamente documentato: una complessione può diventare virtuosa (per «habitude»⁶², mutare⁶³, essere corretta⁶⁴, essere acquisita⁶⁵. E, soprattutto, può essere formata attraverso l'educazione:

saison, leur naissance, leur mort, comme les chous; si le ciel les agite et les roule à sa poste, quelle magistrale autorité et permanente leur allons nous attribuant? [B] Si par experience nous touchons à la main que la forme de nostre estre despend de l'air, du climat et du terroir où nous naissons, non seulement le tainct, la taille, la complexion et les contenance, mais encore les facultez de l'ame, [C] et *plaga coeli non solum ad robur corporum, sed etiam animorum facit*, dict Vegece; et que la Deesse fondatrice de la ville d'Athenes choisit à la situer une température de pays qui fist les hommes prudents, comme les prestres d'Aegipte aprindrent à Solon, *Athenis tenue coelum, ex quo etiam acutiores putantur Attici; crassum Thebis, itaque pingues Thebani et valentes*; [B] en maniere que, ainsi que les fruicts naissent divers et les animaux, les hommes naissent aussi plus et moins belliqueux, justes, temperans et dociles: ici subjects au vin, ailleurs au larecin ou à la paillardise; icy enclins à superstition, ailleurs à la mescreance; [C] icy à la liberté, icy à la servitude; [B] capables d'une science ou d'un art, grossiers ou ingenieux, obeïssans ou rebelles, bons ou mauvais, selon que porte l'inclination du lieu où ils sont assis, et prennent nouvelle complexion si on les change de place, comme les arbres [...].» (II, 12, p. 575).

⁶¹ II, 8, p. 387 [C].

⁶² II, 11, p. 425 [C].

⁶³ II, 12, p. 575 [B].

⁶⁴ III, 13, p. 1084 [B].

⁶⁵ III, 13, p. 1076 [B].

Mon enfance mesme a esté conduite d'une façon molle et libre, et exempte de subjection rigoureuse. Tout cela m'a *formé* une *complexion* delicate et incapable de sollicitude⁶⁶.

Sono, qui, le radici di quella temperatura emotiva moderata (*non calentia*) che Montaigne ostenta spesso – non è necessario credergli⁶⁷ – come una delle sue tendenze più stabili: «la *nonchalance*, vers laquelle je *penche* evidemment de ma *complexion*»⁶⁸. L'educazione del fanciullo costituisce, quindi, il principale strumento che permette di intervenire sul naturale individuale per emendarlo o per rinforzarlo, a seconda delle propensioni e delle inclinazioni spontanee del bambino. Le tendenze naturali possono essere corrette e nuove tendenze possono essere acquisite. È evidente infatti che, prima ancora della formazione – importantissima – del «jugement», l'«institution» è formazione della «complexion» in quegli anni, decisivi, in cui il giudizio non è ancora manifestamente in atto. Negli anni della più tenera infanzia il bambino si trova cognitivamente debole – «imbecillité du cerveau»⁶⁹ –, in preda alle sue «inclinations naturelles», alle «communes imaginations» e all'opera delle nutrici. In questo caso, la forza della «accoustumance» può porsi al servizio della formazione della personalità affettiva e formarne il suo «ply»: essa infatti opera, *in primis*, sul piano passivo dell'«impression» dei sensi e della condizione corporea, «en la tendre cervelle des enfans»⁷⁰, laddove si definiscono e si differenziano i primi segni del carattere individuale. Montaigne, proprio per avere riflettuto a lungo sull'«accoustumance», sa bene che la sua forza di fissazione e di mascheramento, tanto sul piano dei

⁶⁶ II, 17, p. 643 [A].

⁶⁷ L'amore e le donne, manifestamente, non lo hanno lasciato così «nonchalant»: «De *cholere* et d'*impatience* un peu *indiscrete*, sur le point de leurs ruses et desfuites et de nos contestations, je leur en ay faict voir par fois: car je suis, de ma *complexion*, subject à des *emotions brusques* qui nuisent souvent à mes marches, quoy qu'elles soyent legieres et courtes» (III, 5, p. 889 [B]).

⁶⁸ II, 4, p. 364 [B].

⁶⁹ Da questo punto di vista, la condizione cognitiva infantile è una prefigurazione di quella senile: «L'enfance et la decrepitude se rencontrent en *imbecillité de cerveau*» (I, 54, 312A).

⁷⁰ I, 23, p. 117 [A].

«sens»⁷¹ che su quello del «jugement»⁷², può essere impiegata in maniera attiva. Esiste un uso riflessivo dell'abitudine, non più subita come potenza passiva che ottunde i sensi e impregna d'*idola* il giudizio - «j'en croy l'antre de Platon en sa Republique», scrive Montaigne -, ma come una potenza di differenziazione e di trasformazione della natura umana che riposa, essenzialmente, sulla capacità di acquisire nuove abitudini attraverso nuovi cambiamenti ripetuti nel tempo.

Je trouve que nos plus grands vices prennent leur ply de nostre plus tendre enfance, et que nostre principal gouvernement est entre les mains des nourrices⁷³.

Nel bambino che si diverte a maltrattare un animale, nel giovane che malmena un servitore e imbroglia un compagno, Montaigne riconosce già la manifestazione di alcune «villaines inclinations» che sono «les vrayes semences et racines de la cruauté, de la tyrannie, de la trahyson». Questi pericolosi vizi che compromettono la pace sociale nascono qui, «et profitent à force entre les mains de la coustume». Ma un'abitudine ragionata, opera dell'educatore, potrà produrre nel fanciullo una nuova «propension naturelle» e spontanea - «sans estude» - che lo condurrà a «hair les vices» e a fuggirli non solo nell'«action», ma soprattutto nel suo «coeur».

Se l'educazione può contribuire alla formazione della «complexion», vi è un altro fattore che Montaigne invoca non senza una certa vaghezza e indeterminazione: la condizione natale. È il terzo fattore che abbiamo visto elencato più sopra, e che Montaigne distingue da quello ereditario e da quello educativo. L'ereditarietà non spiega, infatti, tutto ciò che è dell'ordine del naturale, se è vero, come pensa Montaigne, che «le pere et le fils peuvent estre de complexion entierement eslongnée, et les freres aussi» (I, 28, 185). Allo stesso modo, l'educazione non può tutto, perché «les inclinations

⁷¹ «Nous essayons ordinairement, combien l'accoustumance *hebe* nos sens» (I, 23, p. 109 [C]).

⁷² «L'assuefaction endort la vue de nostre jugement» (*Ibidem*, p. 112 [C]).

⁷³ *Ibidem*, p. 110 [C].

naturelles s'aident et fortifient par institution; mais elle ne se changent *guiere* et surmontent»⁷⁴. Esistono quindi delle tendenze spontanee in cui l'individuale si mostra in ciò che ha di più singolare e proprio⁷⁵, ed è grazie alla *piega* («pli») del corpo e del gesto che queste tendenze possono, sotto lo sguardo dell'altro, essere intergrate alla propria personalità ed essere pensate.

Il me souvient donc que, des ma plus tendre enfance, *on remarquoit en moy je ne scay quel port de corps et des gestes tesmoignants quelque vaine et sottie fierté. J'en veux dire premierement cecy, qu'il n'est pas inconvenient d'avoir des conditions et des propensions si propres et si incorporées en nous, que nous n'ayons pas moyen de les sentir et reconnoistre. Et de telles inclinations naturelles, le corps en retient volontiers quelque pli sans nostre sçeu et consentement. [...] Tels mouvemens peuvent arriver imperceptiblement en nous*⁷⁶.

Dopo le analisi del saggio II, 16, sulla passione complessa «De la gloire», Montaigne sta qui abbozzando l'inizio di una nuova riflessione su

⁷⁴ III, 2, p. 810 [B].

⁷⁵ Il passaggio ha attirato l'attenzione anche di Jean-Yves Pouilloux, che vi riconosce la «clairvoyance» e l'«humilité» di Montaigne, capace di individuare e portare alla luce tutto ciò che nell'individuo stesso si sottrae alla riflessione e al controllo coscienti pur determinandone l'esistenza. In questo caso specifico, si tratta di una «disposition invétérée – scrive Pouilloux –, qui est lui plus fortement encore que le “moi” qu'il croit connaître et être, qui l'informe, lui donne son rythme, lui dicte ses réactions sans lui demander son avis» (Cf. J.-Y. Pouilloux, «La forme maîtresse», *Montaigne et la question de l'homme*, Puf, Paris 1999, p. 43). L'indicazione interpretativa di Pouilloux ci sembra cogliere con precisione l'intenzione di Montaigne: recuperare alla riflessione cosciente una dimensione dell'esperienza individuale che ne risulta sottratta. È importante però precisare che tale estraneità riflessiva è, innanzitutto, la conseguenza di un processo genetico: l'impercettibile e l'incosciente prendono qui la forma di uno dei tanti movimenti *corporei* di cui Montaigne dice di non poter rispondere, diversamente da quanto afferma di poter fare, almeno in questo caso, rispetto ai movimenti dell'anima («[je] ne puis pas répondre des *bransles du corps*; mais, quant aux *bransles de l'ame*, je veux icy confesser ce que j'en sens»). Il movimento corporeo, la sua netta indipendenza e autonomia dalla vita psicologica, sono qui affermate secondo una prospettiva non priva, a nostro avviso, di un'accentuazione in senso *dualistico*. A tal proposito, è bene ricordare che nel cartesianesimo, in generale, l'incosciente – inteso come dimensione dell'esperienza sottratta alla causalità psichica – sarà identificato con la dimensione corporea. L'inconscio, per Descartes, è essenzialmente d'ordine fisiologico e non psicologico (Cf. G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Puf, Paris 1950, 1985, p. 61).

⁷⁶ II, 17, p. 633 [A].

quell'«autre sorte de gloire» che è la «praesumption»⁷⁷. Di questa «*affection inconsiderée*» che gli uomini possono avere per se stessi Montaigne dichiara, fin dalle prime righe del saggio, l'origine cognitiva e legata alla valutazione di sé: la presunzione è, infatti, «*une trop bonne opinion que nous concevons de nostre valeur*». Ma questa passione sembra poter avere anche un innato e profondo radicamento nella *complexion*, su cui sembrerebbe impossibile ogni ritorno riflessivo. Montaigne si riappropria del vocabolario dell'impercettibile e dell'insensibile, proprio come aveva fatto per le «*inclinations*» e le «*agitations*» del corpo. E anche questo caso, come allora, la giurisdizione del «*jugement*» e quella della «*complexion*» risultano nettamente separate.

S'il y a de la gloire [i.e. presunzione], elle est infuse en moy superficiellement par la trahison de ma *complexion*, et n'a point de corps qui compareisse à la veue de mon *jugement*. J'en suis arrosé, mais non pas teint⁷⁸.

Sulla componente non riflessiva di questa passione, Montaigne ritorna ancora nel terzo libro, quando espone le maniere in cui il suo «*esprit*» cerca di convincerlo della bontà della litiasi («*Il dict que c'est pour mon mieux que j'ay la gravele*»⁷⁹). Con l'impiego di modelli argomentativi caratteristici – ma solo in parte – della *consolatio* stoica, Montaigne vuol cercare di attenuare non tanto i dolori del suo corpo, quanto le «*playes*» della sua «*imagination*»⁸⁰ e le sofferenze che essa – facoltà eminentemente passionale – può procurare. Evocare nell'immaginazione la passione della «*gloire*», quel «*plaisir*» che si prova nell'essere oggetto della lode e dell'apprezzamento altrui permette, infatti, di impiegare positivamente il suo potere patetico e anticipante nella direzione di una compensazione della violenza del dolore presente. Si tratta

⁷⁷ II, 17, p. 631 [A].

⁷⁸ II, 17, p. 635 [C].

⁷⁹ III, 13, p. 1090 [C].

⁸⁰ «Par tels argumens, et forts et foibles, comme Cicero le mal de sa vieillesse, j'essaye d'endormir et amuser mon imagination, et gresser ses playes» (III, 12, 1095, B).

di un'applicazione pratica della «diversion» teorizzata nel saggio III, 4.

La crainte et pitié que le peuple a de ce mal [i.e. la gravella] te sert de matiere de *gloire*; qualité, de laquelle si tu as le *jugement* purgé et en as guery ton *discours*, tes amys pourtant en recognoissent encore quelque teinture en ta *complexion*. Il y a *plaisir* à *ouyr* dire de soy: Voylà bien de la force, voylà bien de la patience⁸¹.

Se il pensiero riflessivo è stato purgato e guarito dalla «gloire», non di meno essa continua a colorare la complessione che resta *sensibilmente* ricettiva al piacere della lode. La conclusione delle osservazioni, che troviamo nel saggio II, 17, è fornita senza alcuna esitazione dallo stesso Montaigne, che ancora una volta accentua l'indipendenza e l'autonomia dei movimenti corporei rispetto a quelli dell'anima:

Je ne sçay si ces gestes qu'on remerquoit en moy, estoient de cette premiere condition, et si à la verité j'avoy quelque occulte propension à ce vice, comme il peut bien estre, et *ne puis pas respondre des bransles du corps*; mais quant *aux bransles de l'ame*, je veux icy confesser *ce que j'en sens*⁸².

Idea che trova una eco nel saggio III, 13, quando Montaigne nega che una certa «teinct et un port trouble» del suo «visage» siano necessariamente il segno di qualche «passion secrete» che lo turbava «au dedans», come invece pensavano i suoi medici.

Si le *corps* se gouvernoit autant selon moy que faict *l'ame*, nous marcherions un peu plus à nostre aise⁸³.

Il governo del corpo, diversamente dall'anima, non risponde alle decisioni di

⁸¹ III, 13, p. 1091 [B].

⁸² II, 17, p. 633 [A].

⁸³ III, 13, p. 1098 [B].

Montaigne e, soprattutto, la sua «*alteration externe*» non è necessariamente la manifestazione di uno stato psichico, di una passione dell'anima. L'impiego del verbo «*respondre*», di conseguenza, va assunto nella sua peculiare connotazione etica e giuridica: Montaigne nega di poter essere considerato responsabile delle propensioni e inclinazioni alla gloria e alla vanità che si manifestano nei movimenti del suo corpo. Quanto ai movimenti dell'anima, cioè alla dimensione riflessiva che caratterizza la presunzione, e che è relativa essenzialmente al esercizio dell'«*estimer de soy*» (II, 6), Montaigne ritiene di poter dire quello che sente, quello che sperimenta, proprio perché dell'ordine del giudizio e dell'attività psichica.

L'attenzione costante, negli *Essais*, per quella che abbiamo chiamato l'affettività organica esprime, ad un altro livello, quell'autonomia del dinamismo corporeo che abbiamo visto affermarsi nel pensiero di Montaigne, in opposizione ad un paradigma ilemorfico che l'«*Apologie*» rifiuta *in toto* come un inutile ostacolo epistemologico. L'indipendenza e l'autonomia della «*condition [...] corporelle*» richiedono che il corpo sia ascoltato e conosciuto: la *conoscenza fisiologica* è ormai divenuta parte integrante della *conoscenza di sé*, condizione stessa del darsi dell'ideale della saggezza *selon Montaigne*. L'«*ame à divers estages*»⁸⁴, l'anima più bella, che ha «*plus de variété et souplesse*»⁸⁵, è innanzitutto un'anima che ha misurato i limiti della sua dipendenza dal corpo, che li ha conosciuti nell'esperienza diretta, se ne è riappropriata attraverso la riflessione e la scrittura, e può, proprio per questo, limitare la loro forza di fissazione e non lasciarsi «*clouer*». Come leggiamo nel saggio III, 3 «*De trois commerces*»:

Il ne faut pas se *clouer* si fort à ses *humeurs et complexions*. Nostre principale suffisance, c'est sçavoir s'appliquer à divers usages. C'est *estre*, mais ce n'est pas *vivre*, que se tenir attaché et obligé par nécessité à un seul train. [...] Ce n'est pas estre *amy de soy*, et moins encore *maistre*, c'est en estre *enclave*, de se

⁸⁴ III, 3, p. 821 [B].

⁸⁵ *Ibidem*, p. 818, [B].

suivre incessamment, et estre si pris à ses *inclinations* qu'on n'en puisse fourvoyer, qu'on ne les puisse tordre⁸⁶.

Nell'inventario delle proprie «complexions corporelles», da intendersi, al plurale, come «condizioni corporee», Montaigne riconosce quindi la netta superiorità della flessibilità, prodotta grazie ad un uso *riflessivo* e *attivo* dell'«accoustumance», che – lo abbiamo già visto – proprio perché ha il potere di vincolarci «à telle forme», può essere impiegata per abituarci «au changement aussi et à la variation» delle forme:

La meilleure de mes *complexions corporelles* c'est d'estre *flexible* et *peu opiniastre*: j'ay des *inclinations* plus *propres* et *ordinaires* et plus agreables que d'autres; mais avec bien peu d'effort je m'en destourne, et me coule aisément à la façon contraire⁸⁷.

Il determinismo delle nostre tendenze corporee deve certo essere riconosciuto, ma soltanto per non restarne inconsapevolmente «inchiodati». La nostra principale «suffisance», la nostra più importante competenza etico-morale si realizza nel diventare «*amy de soy*», espressione di un rapporto a sé che non è né un impassibile dominio – «maistre» – né una remissiva sottomissione – «esclave» – alle «humeurs», «complexions» e «inclinations», ma un loro impiego e buon uso. L'orizzonte della saggezza, è evidente, non potrà che essere pensato all'interno di questa gestione flessibile e attenta delle risorse spontanee della nostra *corporeità*.

⁸⁶ III, 13, p. 818 [B].

⁸⁷ III, 13, p. 1083 [B].

1.5 – *La force e l'esmotion des sens*

La critica della conoscenza sensoriale che si sviluppa nell'ultima parte dell'«Apologie de Raimond Sebond» è stata interpretata da Richard Popkin come la più alta di quelle «ondate di scetticismo»¹ che avrebbero avuto importantissime conseguenze sulla nascita della gnoseologia moderna. Si tratta infatti, per lo studioso americano, del «versante più squisitamente filosofico» del neopirronismo di Montaigne dove si innesca la «crisi della conoscenza scientifica»².

Dopo la critica del finalismo antropocentrico, dell'antropomorfismo teologico, dei saperi cosmologico, psicologico e medico, Montaigne attacca, con un «dernier tour d'escrime»³, «noz facultéz intellectuelles et sensibles [...]»⁴ e dunque il fondamento di ogni conoscenza possibile. Ora, è proprio a partire dalla «consideration des sens»⁵, inizio e fine «de l'humaine cognoissance»⁶, che il testo dell'«Apologie» manifesta la più alta densità di *empreunts* agli *Schizzi Pirroniani* di Sesto Empirico e alla loro tropologia. Da

¹ R. Popkin, «Michel de Montaigne e i “nouveaux pyrrhoniens”», *Storia dello scetticismo*, tr. It. R. Rini, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 60. Per l'analisi della «critica della conoscenza sensoriale»: Cf. *Ibidem*, pp. 67-71.

² Si tratta della terza forma di «crisi scettica» a cui si devono aggiungere, nell'interpretazione di Popkin, la «crisi teologica», innescata dal problema della *regula fidei*, che conduce al fideismo, e la «crisi conoscitiva dell'umanesimo», conseguente alla scoperta letteraria del mondo antico e a quella geografica del Nuovo Mondo, che conduce all'idea di una relatività culturale delle opinioni e dei comportamenti umani (Ivi, p. 70).

³ II, 12, p. 558 [A]. Che questo «tour d'escrime» non debba essere inteso come un suicidio della ragione –Montaigne stesso è chiaro al proposito, bisogna servirsene «rarement et reservément» (p. 558 [A]) – è stato sottolineato anche da Nicola Panichi, secondo cui il pirronismo degli *Essais* «n'est pas une simple épistémologie destructrice, qui, de l'incertitude du savoir, conclurait à la suspension du jugement» (Cf. N. Panichi, «Le scepticisme qui “gagne” le jugement. Le Plutarque de Montaigne», *Montaigne*, dir. Gontier-Magnard, cit., p. 69). Questo scetticismo temperato, che Panichi legge come un frutto dell'intenso dialogo con Plutarco, permette di scoprire, sotto la critica scettica, l'idea feconda della contraddizione e del dinamismo dialettici del pensiero.

⁴ II, 12, p. 562 [A].

⁵ *Ibidem*, p. 587 [A].

⁶ II, 12, p. 588 [A].

questo punto di vista, il procedere di Montaigne mostra un tono prettamente *epistemologico*, e in questa direzione la ripresa dei modi pirroniani può rilasciare tutta la sua efficacia corrosiva, mostrando come l'incertezza e l'inaffidabilità delle «*facultez sensibles*»⁷ ci condannino una volta per tutte all'errore e all'ignoranza⁸.

Ma la critica dei sensi, negli *Essais* in generale, non può essere compresa esclusivamente come un problema che concerne il fondamento della conoscenza umana. Come già ricordava Hugo Friedrich, la critica della conoscenza assume per Montaigne uno statuto antropologico forte, tanto che la sua virtù risiede, concludeva il critico tedesco, «dans l'expression parfaite qu'elle fournit à l'appréciation de la condition humaine»⁹. Solamente che anche Friedrich, nel considerare la critica delle «*facultez sensibles*», si limita ad evidenziare la conclusione scettica e fenomenista che segna la parte finale dell'«*Apologie*», vedendo in essa la «conclusione» del pensiero di Montaigne¹⁰. Ma è davvero conforme alla lettera degli *Essais*, agli strati molteplici del suo intertesto, e soprattutto alle numerose riflessioni personali che arrestano l'attenzione di Montaigne, pensare che il problema della percezione sensoriale sia comprensibile soltanto in questi termini? Non è forse questo, invece, l'effetto di una lettura d'insieme che ancora una volta gravita eccessivamente attorno all'«*Apologie de Raimond Sebond*»?

Certamente è fuor di dubbio – lo si è ampiamente dimostrato¹¹ – che l'analisi dei sensi esterni conduce alla posizione del problema scettico del

⁷ II, 12, p. 597 [A].

⁸ Per un'analisi degli elementi pirroniani presenti nell'*Apologie*: Cf. C.B. Brush, *Montaigne and Bayle: Variations on the Theme of Skepticism*, The Hague, Nijhoff 1966, pp. 62-119. Per una presentazione dei dieci modi: Cf. P. Woodruff, «The Pyrrhonian Modes», in *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, edited by R. Bett, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 208-231 (in particolare: «III. The ten Modes»).

⁹ H. Friedrich, *Montaigne*, tr. Fr. R. Rovini, Gallimard, Paris 2002, p. 141.

¹⁰ Dopo aver rappresentato «le schéma de la connaissance esquissé par Montaigne», che per l'essenziale riproduce il passo delle *Ipotiposi* (II, 7) dove Sesto ricostituisce la separazione tra fenomeno e realtà, Friedrich accentua la dimensione gnoseologica che in definitiva assume, anche per lui, la critica della sensibilità, e lo fa citando lo stesso Montaigne (II, 12, p. 592 [B]): «Conclusion: "il n'y a point de science"» (Friedrich, *op. cit.*, p. 141).

¹¹ Cf. Popkin, *op. cit.*, p. 69. Per un'analisi approfondita della scena epistemologica neopirroniana che Montaigne consegna alla filosofia moderna: Cf. G. Paganini, «Montaigne, Sanches et la connaissance par phénomènes. Les usages modernes d'un paradigme ancien»,

«criterio» (*diallelus*) e alla consapevolezza dello iato insormontabile che separa il contenuto rappresentativo (la «fantasie et apparence») della modificazione sensoriale (la «passion des sens») dall'oggetto che l'ha prodotta (il «subject estranger»)¹². Gianni Paganini ha quindi ragione nell'insistere sul ruolo di mediazione che Montaigne ha svolto per le filosofie del XVII secolo, polarizzando – nell'*excipit* de l'«Apologie» – l'eredità di Sesto Empirico in un senso eminentemente fenomenista che la gnoseologia moderna non avrebbe mancato di mettere a frutto. Paganini fornisce, come esempio, il motivo fenomenista presente negli *Elements* di Hobbes, con la sua distinzione tra apparenza sensibile e realtà materiale in movimento¹³; ma si potrebbe anche ricordare il primo capitolo del *Traité de la lumière* di Descartes, dove si annuncia «la difference qui est entre nos sentiments et les choses qui les produisent»¹⁴.

Tuttavia, come dimostreremo, la critica dei sensi esterni negli *Essais* trascende i limiti dell'orizzonte epistemologico ereditato dalla lettura del Sesto latino di Estienne per tematizzare, attraverso un'ampia riflessione e un ricorso a fonti extra-scettiche, il ruolo che i sensi hanno in rapporto alla *genes* dei fenomeni passionali. La sensibilità corporea è infatti considerata negli *Essais* anche e *soprattutto* per i suoi effetti sul piano del *patire* dell'uomo: i sensi della vista, dell'udito, del tatto, del gusto e dell'odorato sono attentamente osservati e analizzati per la loro capacità di produrre, lo leggiamo proprio nell'«Apologie», «*impressions violentes à nous troubler et changer*»¹⁵. In questo senso, l'esperienza affettiva nasce *in primis* dall'interazione con il mondo esterno e dalla capacità di rispondere alle

Montaigne : *scepticisme, métaphysique, théologie*, PUF, Paris 2004, in particolare pp. 123-132. Per un'interpretazione diversa, che accentua invece la rottura con la tradizione pirroniana: Cf. F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, PUF, Paris 1997.

¹² II, 12, pp. 600-601 [A]. Il linguaggio impiegato da Montaigne traduce i termini «phantasia», «passionis sensus» e «externo objecto» che Henrie Estienne impiega nella sua traduzione delle *Ipotiposi* (*Sexti Empirici opera*, P. & J. Chout, 1621, *Pyrrhoniaron hypotyposeon libri III*, p. 66, B).

¹³ G. Paganini, «Montaigne, Sanches...», cit., pp. 133-135.

¹⁴ *Traité du Monde*, I, in Descartes, *Oeuvres Philosophiques*, vol.1, éd. F. Alquié, Classiques Garnier, Paris, 1988.

¹⁵ II, 12, p. 595 [B].

sollecitazioni degli oggetti sensibili¹⁶. Per Montaigne infatti – come lo sarà anche per Descartes nelle *Passions de l'âme*¹⁷ – la percezione sensibile è una delle cause più comuni e ordinarie delle passioni nell'uomo.

Una prima verifica della presenza di questa fondamentale linea tematica degli *Essais* ci viene offerta – paradossalmente – proprio nelle pagine scettiche dell'«Apologie». La critica dei sensi, incominciata sotto l'egida di Sesto con la ripresa del tropo relativo alla dubbia completezza del nostro apparato sensibile¹⁸, abbandona in seguito l'intertesto sestano per ritrovarlo solo più tardi, con l'argomento del disaccordo tra i dati sensibili umani e quelli animali¹⁹. In questa sorta di intervallo, dove Montaigne intende mostrare come i sensi siano «maintesfois maistres du discours»²⁰, non solo Sesto Empirico scompare, ma il testo subisce un notevole spostamento che è ben testimoniato, come spesso accade negli *Essais*, dalla natura e dall'impiego degli *exempla* intorno a cui si svolge la riflessione teorica.

Montaigne incomincia sostenendo che, «quant à l'erreur et incertitude de l'operation des sens, chacun s'en peut fournir autant d'exemples qu'il luy plaira, tant les fautes et tromperies qu'ils nous font, sont ordinaires»²¹. Le informazioni sul mondo esterno che i sensi ci offrono sono infatti, sovente, non conformi agli stati di cose reali: in una valle, l'eco di una tromba sembra venirci incontro quando invece proviene dalle nostre spalle; toccando una palla d'archibugio con l'indice, mentre il medio si trova accavallato sopra, ci

¹⁶ Si tratta di un aspetto che le moderne teorie delle passioni metteranno sempre più in evidenza: Cf. S. James, «The passions and the good life», *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Edited by D. Rutherford, Cambridge University Press, Cambridge 2006 p. 201.

¹⁷ L'eziologia della passione, per Descartes, rimanda a una molteplicità di fattori causali tra cui le impressioni sensibili causate dagli oggetti esterni. Tutte le passioni, scrive Descartes, «peuvent aussi être excitées par les objets qui meuvent les sens, et [...] ces objets sont leurs causes plus ordinaires et principales» (Art. 51).

¹⁸ «La premiere consideration que j'ay sur le subject des sens, c'est que je mets en doute que l'homme soit prouvé de tous sens naturels» (II, 12, p. 588 [A]).

¹⁹ «Si les sens sont nos premiers juges, ce ne sont pas les nôtres qu'il faut seuls appeler au conseil, car en cette faculté les animaux ont autant ou plus de droit que nous. [...] Or, entre les effets de leurs sens et les nôtres, la difference est extreme (II, 12, pp. 596-597 [A]).

²⁰ II, 12, p. 592, [A].

²¹ II, 12, p. 592 [A].

sembra di sentirne due²². Del resto non potrebbe essere altrimenti: i sensi, commenta Montaigne, sono «maistres du discours, et le *contraignent* de recevoir des *impressions* qu'il sçait et juge estre fauces [...]». L'autorità che i sensi hanno sui giudizi della ragione («discours») assume la forma di un'immediata «costrizione», la quale non dipende affatto dal valore di verità della rappresentazione sensibile ma dalla dinamica dell'«impression» ricevuta (noi tutti sappiamo, da buoni copernicani, che la terra ruota intorno al sole, e tuttavia continuiamo a percepire il contrario)²³. Ma da questo punto in poi, Montaigne abbandona il problema della dissomiglianza e dell'incongruenza della rappresentazione sensibile rispetto alla realtà che l'ha prodotta (la eco o la palla d'archibugio), per interessarsi invece alla «*force*» che hanno le impressioni sensibili di generare molteplici fenomeni passionali nell'uomo.

Il tatto innanzitutto, «l'*atouchement*», per le sue operazioni «plus voisines, plus vives et substantielles», mostra come «l'*effet de la douleur*» che esso produce nel «*corps*» sia in grado di sconvolgere le «belles resolutions Stoïques», tra cui il «dogme» degli indifferenti che il saggio «a estably en son *ame*». Il dolore della colica, ironizza Montaigne, lo farà urlare come tutti, malgrado la sua ragione voglia persuaderlo che esso, in sé, non è in grado di minacciare il «souverain bonheur et felicité» garantiti dalla sua «*vertu*»²⁴. Si tratta di un argomento ricorrente negli *Essais*, in cui si cela una articolata tesi polemica nei confronti della teoria stoica delle passioni su cui dovremo ritornare²⁵; per ora basti evidenziare che tale tesi trova uno dei suoi

²² *Ibidem*.

²³ Queste riflessioni sono preparate, nelle pagine precedenti, dalla ripresa del tema epicureo e lucreziano della «*fidem primam*» (*De rerum natura*, IV, 499-510), cioè dell'idea che la percezione sensibile è sempre vera e che l'errore risiede nel giudizio (*animi vitium*).

²⁴ «Je laisse à part celuy de l'*atouchement*, qui a ses operations plus voisines, plus vives et substantielles, qui renverse tant de fois, par l'*effet de la douleur* qu'il apporte au corps, toutes ces belles resolutions Stoïques, et contraint de crier au ventre celuy qui a estably en son *ame* ce dogme avec toute resolution, que la colique, comme toute autre maladie et douleur, est chose indifferente, n'ayant la force de rien rabatre du souverain bonheur et felicité en laquelle le sage est logé par sa vertu» (II, 12, pp. 592-593 [A]).

²⁵ Con particolare riferimento agli Stoici nei saggi: I, 14, p. 55 [A]; II, 2, pp. 345-346 [A ,C]; II, 12, p. 490 [A] e pp. 550-551 [A].

fondamenti proprio nell'accentuazione della componente sensibile e corporea delle passioni, e degli effetti che queste hanno sull'anima.

La riflessione di Montaigne continua e si amplia, per considerare i sensi della vista e dell'udito («veuë», «oreilles»).

Il n'est *coeur* si mol que le son de nos *tabourins* et de nos *trompetes* n'eschauffe; ny si dur, que la douceur de la *musique* n'esveille et ne chatouille; ny *ame* si revesche qui ne se sente touchée de quelque reverence à considerer cette vastité sombre de nos *Eglises*, la diversité d'*ornemens* et ordre de nos *ceremonies*, et ouyr le son devotieux de nos *orgues*, et la harmonie si posée et religieuse de nos *voix*. Ceux mesme qui y entrent avec mespris, *sentent* quelque *frisson* dans le *coeur*, et quelque *horreur*, qui les met en deffiance de leur *opinion*²⁶.

A questo passo bisogna accostarne un altro, molto simile e ancora più chiaro, dove Montaigne, escludendo che la «devotion du peuple» possa appagarsi di una «religion purement mentale, [...] sans meslange materiel», riconosce – sul presupposto dell'unità psicosomatica dell'uomo²⁷ – la necessità del

²⁶ II, 12, p. 593 [A]. Di fronte alla necessità di replicare alle posizioni iconoclaste protestanti, la giustificazione cattolica del culto sensibile e delle immagini della divinità è oggetto, nel corso del '500, di un'importante trattatistica apologetica. Tra i testi principali al riguardo, quello di Alberto da Carpi (*Tres et vigenti libri in locos lucubrationum D. Erasmi*, Parisiis, 1531) può essere considerato come rappresentativo delle principali posizioni ecclesiastiche *de imaginibus*. Rispetto all'utilità delle rappresentazioni *ad movendum affectuum*, Montaigne si dimostra vicino alle posizioni di tale trattatistica, tanto da fare pensare ad una possibile influenza di tali fonti. Stupisce soprattutto che Montaigne riprenda l'argomento del non-credente, che non potrà non provare commozione e persino reverenza posto di fronte alle rappresentazioni sacre. Alberto da Carpi, ad esempio, esaltando la funzione delle immagini si chiede: «chi è *'tam frigide pius... qui se non permoveri non sentiat'* quando guarda le immagini di Cristo, e non si dolga a vedere le scene della sua Passione?» (citato in G. Scavizzi, «La teologia cattolica e le immagini durate il XVI secolo», *Storia dell'Arte*, n° 21, 1974, p. 186). Ma ancor più sorprendente è l'assonanza del testo di Montaigne con un brano di Giovanni Andrea Gilio (*Due dialoghi degli errori dei pittori*, 1564): «Qual sarà quell'ostinato (eccetto non sia luterano) che, vedendo l'immagine del nostro Signore crocifisso piagato e sanguinolento, non abbia qualche rimorso ne la coscienza e non gli venga voglia di onorarla e di fargli riverenza?» (*Ibidem*, p. 190). Rispetto invece alla superiorità del senso visivo su quello uditivo, sostenuta da tutti questi teorici cattolici – «*visus magis afficiat quam auditus*» –, dobbiamo registrare una differenza importante, perché Montaigne sembra pronto a concedere alla parola e ai suoni in generale la stessa forza delle immagini.

²⁷ «Nous ne nous contentons point de servir Dieu d'*esprit* et d'*ame*; nous luy devons encore et rendons une reverence *corporelle*; nous appliquons nos *membres* mesmes et nos *mouvements* et les *choses externes* à l'honorer» (II, 12, p. 441 [A]). La partecipazione corporea al cerimoniale liturgico e alle pratiche di devozione fa parte di quei «*moyens humains*» che, insieme al «discours», è bene favoriscano la «foy» senza tuttavia che l'uomo pensi mai che sia dai suoi

dispositivo estetico-liturgico e l'utilità della *passion religieuse* che è in grado di produrre nell'anima dei popoli.

La majesté divine s'est ainsi pour nous aucunement laissé circonscrire aux limites corporels: ses sacremens supernaturels et celestes ont des signes de nostre terrestre condition; son adoration s'exprime par offices et paroles sensibles: car c'est l'homme, qui croid et qui prie. Je laisse à part les autres argumens qui s'employent à ce subject. Mais à peine me feroit on accroire, que la *veue* de nos *crucifix* et *peinture* de ce *piteux supplice*, que les *ornemens* et *mouvemens ceremonieux* de nos eglises, que les *voix* accommodées à la devotion de nostre pensée, et cette *esmotion des sens* n'eschauffent l'*ame des peuples*, d'une *passion religieuse*, de *tres-utile effect*²⁸.

Notiamo innanzitutto che il discorso di Montaigne, dopo un breve accenno alle argomentazioni teologiche sulla giustificazione della rappresentazione *per sensibilia* della realtà divina – in linea con una tradizione paolina che dalla Patristica attraverso Tommaso si ufficializza nel decreto tridentino del 1563²⁹ – si sofferma sull'elemento a suo avviso più «tres-utile»: il suo principale interesse va difatti ai meccanismi emotivi che sottendono la persuasione e l'«opinion», e cioè alla dimensione “naturale” – fisiologica e psicologica – della fede. La vista e l'udito sono difatti in grado di produrre quella che Montaigne chiama un'«*esmotion des sens*» il cui effetto si comunica all'intera dimensione psichica, all'«ame». L'architettura delle Chiese, la varietà degli

«efforts» e «arguments» che essa dipende. La fede in tutta la sua «dignité et splendeur», la «foi vive», resta un dono e «une infusion extraordinaire». Quella che dipende dai «moyens humains», non è che una contraffazione; e tuttavia, conclude Montaigne, «certes je crain pourtant que nous ne la jouyssions que par cette voye» (*Ibidem*). Inizia proprio qui una riflessione sul radicamento passionale delle pratiche e dello zelo religiosi, in cui Montaigne sembra individuare – in ultima istanza – il vero fondamento della fede che vede praticata dai suoi contemporanei. La fede vera, la «foi vive», è infatti oggetto di un discorso ipotetico e di verbi condizionali che la descrivono per come dovrebbe essere, lasciando intendere senza ambiguità che la conoscenza che ne ha Montaigne è lontana da questa fede ideale. Per un'analisi del rapporto tra le motivazioni passionali e la credenza religiosa: Cf. S. Peytavin, «Religion et passions chez Montaigne», *Les passions à l'âge classique*, PUF, Paris 2006, pp. 45-56.

²⁸ II, 12, p. 514 [C].

²⁹ Cf. *Symboles et définitions de la foi catholique*, CERF, Paris 1996, pp. 480-482.

ornamenti, l'ordine e i movimenti del cerimoniale, la musica degli organi e l'armonia delle voci, la visione dei crocifissi e delle rappresentazioni della Santo Supplizio, costituiscono un formidabile strumento di produzione di una «*passion religieuse*» capace persino di fare vacillare coloro che in Chiesa vi entrano «*avec mepris*». Anche il non-credente, infatti, subisce la forza della vista e dell'udito: la sua anima «*se sente touchée de quelque reverence*» e il suo «*coeur*» sente «*quelque frisson*» e «*quelque horreur*»; la sua stessa «*opinion*», infine, giunge a vacillare.

Come leggere queste dichiarazioni sulle passioni dei sensi, capaci di turbare a tal punto l'«*entendement*» – lo insegnano bene «*les poètes*» – da rendere «*Narcisse perdu de l'amour de son ombre*» e «*Pygmalion*» della sua statua d'avorio? La critica dei sensi di tradizione scettica non può essere d'aiuto, perché i referenti concettuali mobilizzati in queste pagine non si trovano nel sottotesto sestano che le precede e le segue; si dovrà cercare altrove.

Nelle pagine che stiamo analizzando, infatti, Montaigne consegna al lettore il risultato di un'operazione complessa, una composizione articolata in cui creatività teorica ed esperienza personale si intrecciano ai contenuti della tradizione filosofica; è a questa composizione che egli affida la funzione di illustrare e argomentare la «*puissance*» che i sensi hanno sulle funzioni psichiche. L'esperienza mentale del «*philosophe dans une cage*» sospesa tra le torri di Notre-Dame, un'*inventio* tutta montaignana, ci riporta infatti a un esempio proposto da Avicenna nel *liber sextus de naturalibus* – ripreso da Tommaso nella *Summa contra gentiles* – e che Montaigne a sua volta cita in questa sua composizione. Irrompe così, in un contesto che ci si accorda nel definire scettico, la tradizione avicennizzante della *vis imaginatio* che tanta diffusione e fortuna ebbe nei secoli XV e XVI³⁰. Tuttavia, contrariamente a

³⁰ Per una visione delle coordinate generali che definiscono la “topica” immaginativa: Cf. E. Garin: «*Phantasia e imaginatio* tra Ficino e Pomponazzi», *Lessico Intellettuale Europeo: Phantasia-Imaginatio*, Ed. Ateneo, Roma 1988, pp. 3-20; P. Zambelli, «L'immaginazione e il suo potere. Da al-Kindi, al-Farabi e Avicenna al Medioevo latino e al Rinascimento», *Miscellanea Mediaevalia*, Band 17, Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter, 1985, pp. 188-206; J. O'Brien, «Reasoning with the Senses: The Humanist Imagination», *South Central*

quel che avrebbe pensato Pascal³¹, non è affatto di questa *vis* che Montaigne intende dare testimonianza, al contrario egli impiega questo classico *exemplum* sulla forza dell'immaginazione in maniera decisamente eterodossa, per trasformarlo in un esempio sulla «*force des sens*».

Nel *liber sextus de naturalibus* Avicenna era ricorso all'argomento dell'altezza per dimostrare che la forza dell'atto immaginativo è in grado di operare sul corpo proprio³². Se un uomo può facilmente camminare su una trave posta a terra, qualora la stessa trave venga sospesa sopra un fiume egli non oserà procedere su di essa: l'immaginazione della «forma cadendi» si imprimerà con violenza nel suo animo (*imaginatur in animo eius forma cadendi vehementer impressa*), e le sue membra obbediranno a essa e non alla contraria, che lo incita ad avanzare. L'anima quindi agisce sul corpo grazie all'intermediazione di uno dei suoi cinque sensi interni, l'«*imaginatio*», la quale permette all'interiorità di esteriorizzarsi in una reale modificazione corporea³³. Ogni comportamento motorio, del resto, è spiegabile per Avicenna soltanto in relazione alla presenza dell'anima nel corpo³⁴.

Review, Vol. 10, n° 2, 1993, pp. 3-19. Sul rapporto psicosomatico in Avicenna: Cf. P. Rolland-Gosselin, «Sur les relations du corps et de l'âme d'après Avicenne», *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, Paris, 1930, vol. 2, pp. 47-54.

³¹ *Pensées*, 78, ed. Garnier, p. 173.

³² *Avicenna Latinus: Liber de Anima seu Sextus de naturalibus*, éd. S. Van Riet, Louvain-Leiden, 1968, IV, 4, p. 64: «*Et propter hoc potest homo ambulare super trabem quae est in media via, sed si posita fuerit pons super aquam profundam, non audebit ambulare super eam eo quod imaginatur in animo eius forma cadendi vehementer impressa, cui oboedit natura eius et virtus membrorum eius et non oboediunt eius contrario, scilicet ad erigendum et ad ambulandum*».

³³ Cf. M. Sebtì, *Avicenne. L'âme humaine*, PUF, Paris 2000, pp. 77-80. Alle pagine avicenniane circa il potere psicosomatico della *imaginatio*, capace di agire sul corpo proprio come su quello degli altri, attingerà copiosamente la tradizione rinascimentale che, almeno a partire da Ficino, ricorrerà alla sua *vis* per spiegare fenomeni di vario tipo: le guarigioni inattese quando non miracolose, i casi di *fascinatio* e *maleficium*, i *mirabilia* in generale. Anche saggio I, 21, «De la force de l'imagination» è, per certi versi, un esempio della straordinaria diffusione di queste tematiche, che Montaigne riceve per la maggior parte attraverso il *De occulta philosophia* di Agrippa, in particolare i capitoli sulle «*passiones animi*» del primo libro (capitoli 63, 64, 65), i quali riprendono il libro tredicesimo della *Theologia Platonica* di Ficino.

³⁴ Come ha scritto Verbeke: «Pour ce qui est de facultés motrices, Avicenne insiste, elles ne se trouvent dans l'homme que pour autant que l'âme est liée au corps» (G. Verbeke, «Le 'De anima' d'Avicenne. Une conception spiritualiste de l'homme», *Avicenna Latinus*, cit., p. 58*).

Quando Tommaso³⁵ riprende l'esempio nella *Summa contra gentiles*, vi apporta una piccolo cambiamento. Se per Avicenna l'immaginazione impedisce di attraversare la trave, per Tommaso essa provoca la caduta dalla trave, o meglio, la «paura» di cadere fa immaginare la caduta che tosto si realizza («cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore»), perché le membra obbediscono all'apprensione immaginativa. Ma secondo Tommaso vi è un altro esempio che mostra con evidenza come l'anima sia capace di modificare il corpo proprio. Nella concupiscenza e nella collera, infatti, il corpo si scalda mentre nella paura si raffredda³⁶: le passioni dell'anima, e cioè i movimenti dell'appetito sensitivo (distinto in *appetitus irascibilis* e *appetitus concupiscibilis*), determinano una modificazione del corpo per mezzo dell'intermediazione dello *spiritus*³⁷. Ciò che conta rilevare è che, anche per l'Aquinate, l'esempio della trave sospesa rientra in un più ampio contesto psicofisiologico dove la forza dell'immaginazione è un caso particolare della capacità più generale che l'anima ha di produrre una *immutatio corporalis* nel corpo di cui è forma³⁸.

³⁵ Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, III, 103 «Cuius quidem signum ab anima nostra accepit, quae cum fuerit fortis in sua imaginatione, ad solam apprehensionem immutatur corpus: sicut cum quis ambulans super trabem in alto positam, cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore; non autem caderet si esset trabs illa posita super terram, unde casum timere non posset».

³⁶ «Manifestum est etiam quod ad solam apprehensionem animae calescit corpus, sicut accidit in concupiscentibus vel iratis; aut etiam in frigidatur, sicut accidit in timentibus» (*Ibidem, corsivo nostro*).

³⁷ Questa polarizzazione termica è il risultato di una serie di alterazioni organiche che costituiscono l'elemento materiale della passione, è che sono ben descritte nella *Summa Theologiae*: «Nam in iratis, propter calorem et subtilitatem spirituum, quae proveniunt ex appetitu vindictae, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora, et ideo congregantur spiritus et calor circa cor. [...] Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrossantem, spiritus moventur a superioribus ad inferiora, quae quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis» (*ST, IaIIae, q. 44, art. 1, sol. 1*).

³⁸ Tralasciamo volontariamente le complesse problematiche magico-religiose sottese a questo esempio, già presenti in Avicenna e ridiscusse qui da Tommaso. Un buon compendio ci sembra offerto dalla *Summa theologiae*, in particolare nell'*articulus* 3 della *quaestio* 117: «utrum homo per virtutem suae animae possit immutare materiam corporalem». Si tratta di spiegare, a partire da Avicenna, la possibilità della *fascinatio* e dell'azione a distanza che un uomo può esercitare sugli altri attraverso lo sguardo. Secondo Tommaso ciò è possibile solamente se l'anima, *ex forti imaginatione*, modifica 'prima' il corpo a cui si trova unita, in particolare gli occhi e, attraverso di essi, muta il medium circostante (l'aria) per agire sul corpo dell'altro: «Et ideo melius dicendum est, quod ex forti imaginatione animae immutantur spiritus corporis coniuncti. Quae quidem immutatio spirituum maxime fit in oculis, ad quos

Nel XVI secolo questa tradizione avicenniana sulla forza dell'immaginazione viene ampiamente ripresa e commentata, e la fonte a cui tutti i principali testi filosofici e medici si riferiscono è il Libro primo del Capitolo tredicesimo della *Theologia Platonica* di Marsilio Ficino, dove vengano presentati quei segni che provano il dominio dell'anima sul corpo («*Quantum anima corpori dominatur*»). Per Ficino, questi segni della superiorità dell'anima sul corpo sono i quattro affetti della «phantasia»:

Phantasiam quatuor sequuntur affectus: appetitus, voluptas, metus ac dolor.
Hi omnes quando vehementissimi sunt, subito corpus proprium omnino,
nonnumquam etiam alienum officiunt³⁹.

Ficino accompagna questa enunciazione con tutta una serie di esempi che diventeranno dei veri *topoi* sulla forza dell'immaginazione, tra cui troviamo il caso della vertigine, presentato come un effetto della paura e dello spavento (*metus, formidine*):

Quid metus? An non saepe altis e finestrīs in terram despicientes prae
formidine caligamus e contremiscimus, quandoque etiam ruimus?⁴⁰

L'esempio della vertigine, come quello della voglia della madre impressa sul feto, o del figlio muto di Creso che ritrova la voce, provano per Ficino che

subtiliores spiritus perveniunt. Oculi autem inficiunt aërem continuum usque ad determinatum spatium [...]. A differenza di Avicenna, Tommaso nega che l'anima possa quindi agire direttamente sul corpo altrui: essa lo può fare solo in virtù di un agente di intermediazione psicosomatica, il galenico *spiritus*, che permette all'anima spirituale di modificare, innanzitutto, il corpo proprio e di esercitare in seguito la sua azione transitiva sul corpo dell'altro. In ogni caso, la comprensione del rapporto psicosomatico che sottende tali riflessioni, è la stessa che spiega le modificazioni corporali conseguenti alle passioni dell'anima. Come leggiamo sempre nella *Summa Theologiae*: «anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animae naturaliter est causa transmutationis corporalis» (*ST*, IaIIae, q. 37, art. 4, sol. 1).

³⁹ TP, XIII, 1, p. 196, ed. Raymond Marcel, Les Belles Lettres, 1964. Per un'analisi più approfondita del rapporto tra «affectuum», rappresentazioni della «phantasia», modificazioni corporee e giudizi dell'anima nel Libro XIII: Cf. N. Tirinnanzi, *Umbra naturae: l'immaginazione da Ficino a Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2000, p. 33 sgg.

⁴⁰ TP, XIII, 1, p. 197.

«*naturam corporis animae motibus penitus subiici*». I quattro affetti della fantasia sono movimenti dell'anima perché è solo nella misura in cui essa giudica («*iudicat*») una cosa buona o cattiva, che la desidera e ne gioisce, la teme e se ne affligge⁴¹. La vertigine e il tremore sono quindi modificazioni del corpo che sono prodotte dal *motus animi*, il *metus*, il quale si origina da un giudizio. All'interno di questa prospettiva, dove il cognitivismo stoico sulle passioni⁴² si combina al motivo avicenniano della forza psicosomatica dell'immaginazione, l'argomento della vertigine è per Ficino un elemento probante del dominio dell'anima sul corpo.

Era necessario soffermarsi sul testo di Ficino, perché le fonti cinquecentesche da cui Montaigne ha potuto trarre ispirazione rispetto al tema della vertigine, in particolare Celsus Rhodiginus e Cornelio Agrippa, si rifanno entrambi – più o meno fedelmente – alle pagine delle *Theologia*⁴³. Nel capitolo XV del ventesimo libro delle sue *Lectio-num Antiquarum* (1516) Rhodiginus⁴⁴, molto vicino alle pagine ficiniane sugli affetti della «*phantasia*», osserva che il turbamento dell'altezza è un esempio del dominio dell'anima sul corpo, che è poi il tema di fondo del capitolo dove l'esempio viene presentato: «*Quàm late pateat animae rationalis imperium in corpus*». Quanto ad Agrippa, l'argomento della vertigine è parte del breve capitolo LXIII del Libro primo de *De occulta philosophia* (1530), in cui viene mostrato «*quomodo passionibus animi mutant corpus proprium permutando accidentia*

⁴¹ «*Quamobrem affectus illi quatuor corpori penitus dominantur, cum illud undique mutant. Sunt autem hi motus ipsius animi. Nam quantum animus bonum quippiam iudicat aut malum, tantum cupit, gaudet, timet et dolet. Unde sequitur naturam corporis animae motibus penitus subiici*» (*Ibidem*, p. 198).

⁴² Cf. A. Levi, *French Moralists*, op. cit., p. 24.

⁴³ Sulle filiazioni rinascimentali del Libro tredicesimo della *Theologia Platonica* sono sempre utili le linee storiografiche tracciate da Henri Busson nella sua «Introduction» all'edizione francese del *De incantationibus* di Pomponazzi (Les Edition Rieder, Paris 1930, in particolare pp. 63-73).

⁴⁴ «*Sed cur item ex animantibus cunctis homini tantum risus est datus? Datae similiter & lachrymae? nempe ex potestate, quam in corpus habet anima. Sed age, affectus qui phantasiam consequuntur, dispiciamus: sunt verò hi quatuor numero, appetitus, voluptas, metus, dolor. Qui ubi vehementius se intenderint, non corpus modò exagitant proprium, sed & peregrinum afficiunt nonnunquam. [...] Ex praealtis despicientes speculis ita nonnunquam caligine offundimur, ita deficiunt vires, ut metu exsuperante corruamus praecipites*» (*Lectio-num Antiquarum Libri Triginta*, 1620, Liber Vicesimus, Cap. XV, corsivo nostro).

et movendo spiritum»⁴⁵. Sulla base di una psicologia tricotomica di matrice tomista⁴⁶, dove le passioni sono presentate come dei movimenti o inclinazioni dell'anima provenienti dall'«apprehensione» di un oggetto in quanto buono o cattivo, conveniente o sconveniente, Agrippa specifica che le passioni dell'anima che accompagnano la «sensualem apprehensionem» sono governate dall'immaginazione («vim regitivam habet phantasia seu virtus imaginativa»). Per la «potenza» che l'immaginazione ha su queste passioni, essa modifica il corpo agendo sugli spiriti e sul cuore: «in gaudio» il movimento è di espansione, «in timore» e «in tristitia» di contrazione; a questi movimenti si accompagnano tutta una serie di modificazioni somatiche (termiche, cromatiche, etc.). In questo contesto, il caso della vertigine è un esempio della potenza che l'immaginazione ha sulle passioni dell'anima nate da un'apprensione sensitiva⁴⁷.

Tra gli autori coevi a Montaigne deve essere ricordato Pierre de La Primaudaye, che nel secondo volume dell'*Académie Française* (1580) riprende l'esempio di Ficino ma resta più fedele al testo di Avicenna (forse grazie alla mediazione di Tommaso). Alla finestra introdotta da Ficino si sostituisce, infatti, la primitiva idea della trave che vedremo caratterizzare anche una parte – a nostro avviso la meno importante – dell'esempio riproposto da Montaigne.

Nous en voyons aussi souvent plusieurs, qui ne sçauroient seulement passer par dessus une planche sans tomber, à cause de l'apprehension du danger qu'ils ont en leur fantasie & imagination⁴⁸.

⁴⁵ *De occulta philosophia libri tres*, ed. a cura di Vittoria Perrone Compagni, Brill, Leiden–New York–Köln, 1992, Liber Primus, Cap. LXIII, p. 221.

⁴⁶ Esposta nel capitolo LXII «De passionibus animi et earum origine, differentia et specibus», questa psicologia ricalca – secondo le indicazioni critiche di Vittoria Perrone Compagni – i contenuti delle *quaestiones* 23-25 della *Iallae* di Tommaso (Cf. *De occulta*, cit., p. 220).

⁴⁷ «Sic ex alto despicientes aliqui prae timore nimio contremiscunt, caligant, infirmantur, quandoque sensus amittunt» (*De occulta*, I, 63, p. 222).

⁴⁸ *Suite de l'Académie Française* (Réimpression de l'édition de Paris, 1580), Slatkine Reprints, Genève 1972, f. 62.

La Primaudaye è effettivamente più vicino al testo di Tommaso, non foss'altro perché, come lui, menziona direttamente l'attività apprensiva dell'immaginazione che realizza la caduta. Si noti che anche per La Primaudaye, questo esempio è presentato all'interno di un articolato montaggio dove si trova preceduto e seguito dal caso degli «appetits & imaginations des femmes enceintes» che si imprimono sul feto del nascituro. Per questo, leggiamo nella stessa pagina, si dice comunemente «que l'imagination engendre le cas & le fait qu'elle imagine».

Se ritorniamo al testo dell'«Apologie», e al modo in cui Montaigne si riappropria di queste indicazioni psicosomatiche, vedremo come egli abbia avuto cura di rovesciare il rapporto causale per sottolineare a più riprese che il turbamento corporeo della vertigine non è generato dall'anima – dall'immaginazione –, ma dall'organo sensibile e precisamente dalla «*veue*». Così facendo, Montaigne attribuisce all'esito di un'azione sull'organo esterno quegli effetti che la tradizione attribuiva al *sensus internus* dell'anima, il che manifesta quella tendenza, che abbiamo già segnalato, *all'attenuazione delle implicazioni vitalistiche proprie dell'ilemorfismo e alla rivalutazione dell'autonomia cinetica del corporeità*. Riprendendo a modo suo l'esempio, Montaigne omette difatti ogni allusione all'attività dell'immaginazione, come se avesse inteso interpretare l'esempio in maniera non “ortodossa”. Contrariamente, lo avrebbe forse collocato nel saggio I, 21, dove si trovano i più importanti *loci communes* sulla «force de l'imagination» circolanti nella cultura del Rinascimento. E del resto, così avevano fatto le sue fonti principali (Rhodiginus e Agrippa), le quali, citando Ficino, vedevano nell'argomento della vertigine un elemento probante della forza dell'immaginazione e, più in generale, dell'anima sul corpo. Ma leggiamo ora il brano dell'«Apologie» sull'esperienza della vertigine.

Qu'on loge un philosophe dans une cage de menus filets de fer clersemez, qui soit suspendue au haut des tours nostre Dame de Paris, il verra par *raison evidentante* qu'il est impossible qu'il en tombe, et si ne se sçauroit garder (s'il n'a

accoustumé le mestier des recouvreurs) que *la veue* de cette hauteur extreme ne l'*espouvante* et ne le *transisse*. Car nous avons assez affaire de nous assurer aux galeries qui sont en nos clochers, si elles sont façonnées à jour, encores qu'elles soyent de pierre. Il y en a qui n'en peuvent pas seulement porter la pensée. *Qu'on jette une poutre entre ces deux tours, d'une grosseur telle qu'il nous la faut à nous promener dessus, il n'y a sagesse philosophique de si grande fermeté qui puisse nous donner courage d'y marcher comme nous ferions, si elle estoit à terre.* J'ay souvent essayé cela en nos montaignes de deçà (et si suis de ceux qui ne s'effrayent que mediocrement de telles choses) que *je ne pouvoy souffrir la veue de cette profondeur infinie sans horreur et trblement de jarrets et de cuisses,* encores qu'il s'en fallut bien ma longueur que je ne fusse du tout au bort, et n'eusse sçu choir si je ne me fusse porté à escient au dangier. J'y remerquay aussi, quelque hauteur qu'il y eust, pourveu qu'en cette pente il s'y presentast un arbre ou bosse de rochier pour soustenir un peu la veue et la diviser, que cela nous allege et donne assurance, comme si c'estoit chose dequoy à la cheute nous peussions recevoir secours; mais que les precipices coupez et uniz, nous ne les pouvons pas seulement regarder sans *tournoyement de teste: ut despici sine vertigine simul oculorum animique non possit;* qui est une evidente imposture de la veue⁴⁹.

Come si può facilmente verificare, l'argomento avicenniano della «poutre», che occupa soltanto una minima parte della riflessione di Montaigne, viene ripreso senza che nessuna allusione sia fatta alla forza dell'apprensione immaginativa e alle sue conseguenze sul piano cinetico e corporeo. In verità Montaigne si lascia soltanto ispirare dal contesto tradizionale dell'argomento della vertigine, e il suo pensiero procede sviluppandosi in maniera del tutto autonoma.

Il primo elemento da rilevare, è che l'esperienza del «philosophe dans une cage» mette in scena un conflitto tra i giudizi della ragione e l'operare dei sensi esterni. Anche se l'evidenza della valutazione razionale – «il verra par *raison évidante*» – esclude in maniera perentoria la possibilità della caduta

⁴⁹ II, 12, pp. 594-595 [A, C, A].

(«impossible»), e quindi la paura che accompagnerebbe tale pensiero, la semplice vista dell'altezza produce turbamento e trasalimento. I verbi impiegati (*espouvanter* e *transir*), indicano la presenza di emozioni improvvise e violente, e designano un campo semantico che – negli *Essais* – comprende la paura e lo sbigottimento insieme alle loro conseguenze corporee, il restare bloccati e paralizzati («saisis, transis, et comme *preclus de tous mouvements*»⁵⁰, leggiamo ad esempio nel saggio I, 2). La natura corporea degli effetti della sensazione è confermata dallo stesso Montaigne che ha spesso «essayé», nelle sue escursioni montane, come la sola vista dei precipizi gli facesse tremare «jarrets» e «cuisses».

Dobbiamo registrare, in queste considerazioni, la presenza di un elemento eterogeneo su cui ci soffermeremo nel secondo capitolo del nostro lavoro. Il modello *sensista* che viene qui presentato, non pretende affatto di ridurre i fenomeni emotivi alla dimensione fisiologica, ciò che conferma quella prospettiva 'polieziologica' sulle passioni che caratterizza a nostro avviso gli *Essais*. Da una parte infatti, Montaigne mette in risalto il carattere 'emotivo' del pensiero, perché non solo la vista diretta di un precipizio ci turba profondamente, ma «il y en a qui n'en peuvent pas seulement porter la pensée»; dall'altra osserva che se in un precipizio si trovano un albero o una roccia, questo fatto ci solleva e dà sicurezza, «comme si c'estoit chose dequoy à la cheute nous peussions recevoir secours». È evidente che in questo caso, la possibilità di anticipare nel pensiero la caduta e il soccorso che potremmo trovarvi – un movimento di anticipazione che, negli *Essais*, è la cifra dell'attività immaginativa –, agisce con un effetto di compensazione emotiva rispetto alla paura immediata prodotta dai sensi.

Ma veniamo ora all'esito di questo composito esempio: alla «raison evidente» del filosofo si contrappone l'«evidente imposture de la veue» che gli farà girare la testa. Il termine impostura, qui, non è un giudizio morale né tanto meno una svalutazione dell'attività sensibile: Montaigne esprime il punto di vista della ragione, la quale sa e riconosce di essere vinta dai sensi

⁵⁰ I, 2, p. 12 [A].

senza alcuna ragione, anzi – scrive Montaigne – «*contre toute raison*. Car en cela il n’y a rien du sien»⁵¹. Si tratta di riconoscere, innanzitutto, le rispettive giurisdizioni. Montaigne può così citare lo storico Tito Livio – «ut despici vertigine simul oculorum animique non possit»⁵² – e sottolineare il carattere ineluttabile della reazione fisiologica, paragonabile alle esperienze involontarie spesso descritte negli *Essais*. La vertigine, come il pallore, il rossore, i sospiri, i fremiti e le risposte riflesse in generale, manifesta una «*subjection naturelle*»⁵³ e appartiene a quei fenomeni «*que Nature a mis hors de nostre puissance*»⁵⁴.

A questo punto l’argomentare di Montaigne si arricchisce di una nuova osservazione: questa riflessione sulla potenza dei sensi, che è qui la capacità di produrre un’immediata modificazione corporea («*troublement de jarrets et de cuisses*», «*tournoyement de teste*»), viene ora considerata per le sue conseguenze sul piano della vita psichica.

Lo dimostra il gesto di Democrito⁵⁵, continua Montaigne, che si era privato della vista per «*descharger l’ame*» dal turbamento («*desbausche*») che quel senso gli procurava, e filosofare con più libertà. Il senso, ora, non è considerato per la modificazione fisiologica che produce nel corpo, ma perché è in grado di turbare l’anima attraverso le passioni che esso genera. Per questa ragione l’autoaccecamento del filosofo di Abdera, acme di

⁵¹ II, 12, p. 593 [A].

⁵² *Ab urbe condita libri*, XLIV, 6.

⁵³ I, 12, p. 46 [C].

⁵⁴ II, 37, p. 761 [C].

⁵⁵ Delle sue fonti principali sull’autoaccecamento di Democrito, cioè Aulo Gellio e Plutarco, Montaigne mantiene l’essenziale, cioè l’idea che i sensi – e quindi il corpo in generale – hanno la capacità di alterare e turbare l’attività cogitativa e intellettuale dell’anima. Aulo Gellio: «Democritum philosophum in monumentis historiae Graecae scriptum est, uirum praeter alios uenerandum auctoritateque antiqua praeditum, *luminibus oculorum sua sponte se priuasse*, quia existimaret cogitationes commentationesque animi sui in contemplandis naturae rationibus uegetiores et exactiores fore, si eas uidendi *inlecebris et oculorum impedimentis* liberasset» (*Noctium atticarum*, X, 17). Così Plutarco sulle ragioni dell’autoaccecamento, che tuttavia egli rifiuta: «à fin qu’ils ne luy apportassent aucun destourbier en evoquant souvent la pensee au dehors, ains la laissassent au dedans en la maison, pour vacquer au discours des choses intellectuelles, estans comme fenestres respondantes sur le chemin bouchees» (*De la curiosité*, tr. Amyot, f. 67). Sul rifiuto di Plutarco e, più in generale, sull’impiego metaforico dell’aneddoto democriteo: Cf. F. Delle Donne, «La solitudine del filosofo. Variazioni su un paradigma metaforico dall’Antichità al Medio Evo», *Koinwnia*, 20 (1996), pp. 5-31.

un'esigenza contemplativa che si distacca dall'esteriorità sensibile per ritirarsi nella vita del pensiero («ame»), è in fondo un gesto inefficace: la vista non è che un caso particolare del «*puissance*» generale che *tutti i sensi* hanno di generare turbamenti affettivi. Se nel suo uso tradizionale l'argomento della vertigine trovava il suo senso teorico all'interno di una riflessione sulla forza dell'anima sul corpo e sui sensi – come espresso nel titolo del Libro tredicesimo della *Theologia* di Ficino, «*Quantum anima corpori dominatur...*» – Montaigne ci pare avere rovesciato in maniera speculare tale impiego. Grazie alla mediazione delle pagine di Rhodiginus (il «bon Celius», come leggiamo nel *Journal*⁵⁶) che, citando Ficino, aveva parlato di «*animae rationalis imperium in corpus*»⁵⁷, Montaigne è ben consapevole di tale contesto e pensiamo che ad esso si riferisca, in un polemico contrappunto, la sua esplicita conclusione sull'«*imperium*» dei sensi sull'anima e sulla ragione.

Mais, à ce conte, il [*i.e.* Democrito] se devoit aussi faire estouper *les oreilles*, que Theophrastus dict estre le plus dangereux instrument que nous ayons pour recevoir des *impressions violentes* à nous troubler et changer, et se devoit priver en fin de tous les autres sens, c'est à dire de son estre et de sa vie. Car ils ont tous cette puissance de commander nostre discours et nostre ame. «Fit etiam saepe specie quadam, saepe vocum gravitate et cantibus, ut pellantur animi vehementius; saepe etiam cura et timore»⁵⁸.

Montaigne stabilisce qui una forte equazione, per cui vivere è essere sensibili, ed essere sensibili significa essere necessariamente soggetti alla potenza che i sensi hanno di innescare i fenomeni affettivi con i turbamenti che ne conseguono. Democrito, in tutta coerenza, avrebbe dovuto optare per

⁵⁶ Così si esprime Montaigne nel suo *Journal* in occasione del soggiorno a Rovigo, città natale di Luigi Ricchieri (Ludovicus Celius Rhodiginus), detto Celio Rodigino: «C'est là la ville de la naissance du bon Celius, qui s'en surnomma Rodoginus» (*Journal de voyage de Michel de Montaigne*, éd. François Rigolot, PUF, Paris 1992, p.74).

⁵⁷ *Lectionum Antiquarum Libri Triginta*, 1620, Liber Vicesimus, Cap. XV.

⁵⁸ II, 12, p. 595 [A, B, A]. Per la citazione latina: Cicerone, *De divinatione*, I, 36.

il suicidio. Le passioni dei sensi dimostrano così la potenza che essi hanno «de commander nostre discours et nostre ame».

L'opinione di Teofrasto è riportata da Plutarco nel suo *Comment il faut ouïr*, dove nella traduzione di Amyot Montaigne poteva leggere che l'udito, di tutti i sensi, è quello che «donne plus & de plus grandes passions à l'ame» e «grandes troubles»⁵⁹, un concetto da lui reso con la perifrasi «impressions violentes à nous troubler et changer». Montaigne non solo se ne mostra convinto, ma estende a tutti i sensi questa «puissance» di produrre turbamenti passionali, ovvero stati emotivi capaci di alterare l'equilibrio interiore e di soggiogare l'ordinario funzionamento della ragione e dell'anima. Spesso accade che un'immagine, una voce grave, un canto possono turbare profondamente l'anima («pellantur animi vehementius»), commenta Montaigne con il *De divinatione* di Cicerone⁶⁰. Ma se nel testo di Cicerone⁶¹, estratto dal lungo discorso di Quintus in favore della divinazione (I libro), questi turbamenti emotivi sono messi in relazione allo stato di *trance* generato dalle visioni, dalla musica e dai riti bacchici – un'agitazione che segnala la presenza del divino nell'anima, «Atque etiam illa concitatio declarat vini in animis esse divinam» –, tutto questo è completamente passato sotto silenzio nell'uso fattone da Montaigne, che si appropria del passaggio ciceroniano solamente per sostenere la sua conclusione circa la forza dei sensi sull'anima.

Un nuovo ordine di considerazioni intorno al senso dell'udito si innesta così sulle conclusioni a cui aveva condotto l'esperienza visiva della vertigine.

Les medecins tiennent qu'il y a certains *complexion* qui s'*agitent* par aucuns
sons et *instrumens* jusques à la *fureur*. J'en ay veu qui ne pouvoient *ouyr* ranger
un os sous leur table sans *perdre patience*; et n'est guiere homme qui ne se

⁵⁹ *Comment il faut ouïr*, f. 24.

⁶⁰ «Fit etiam saepe specie quadam, saepe vocum gravitate et cantibus, ut pellantur animi vehementius; saepe etiam cura et timore» (*De divinatione*, I, 37).

⁶¹ Cf. *Cicero on divination: De divinatione*, Book I, Translated with introduction and Historical Commentary by David Wardle, Clarendon Press, Oxford, 2006, pp. 302-303; F. Guillaumont, *Le De divinatione de Cicéron et les théories antiques de la divination*, Latomus, Bruxelles, 2006, p. 47.

*trouble à ce bruit aigre et poignant que font les limes en raclant le fer; comme, à ouyr mascher prez de nous, ou ouyr parler quelqu'un qui ait le passage du gosier ou du nez empesché, plusieurs s'en esmeuvent jusques à la colère et la haine. Ce fleuteur protocole de Gracchus, qui amolissoit, roidissoit et contournoit la vois de son mastre lors qu'il haranguoit à Rome, à quoy servoit il, si le mouvement et qualité du son n'avoit force à esmouvoir et alterer le jugement des auditeurs?*⁶²

Nell'esempio del cerimoniale liturgico, lo abbiamo visto più sopra, la vista e l'udito venivano descritti come capaci di generare una «*esmotion des sens*» che riscalda «*l'ame du peuple*» di una «*passion religieuse*». Se mai ce ne fosse bisogno, questo brano offre una prova ulteriore della capacità che l'impressione sensibile ha di determinare passioni violente e incontrollate. I termini impiegati sono chiarissimi: «*s'agiter*», «*se troubler*», «*s'esmouvoir*», «*fureur*», «*colère*», «*haine*». Ed è altrettanto chiaro che questi fenomeni non sono presentati da Montaigne come un effetto dell'immaginazione. Se Henri Busson, e sulla sua scia anche Pierre Villey, hanno interpretato gli argomenti della vertigine e del suono come appartenenti alla tradizione teorica della *vis imaginativa*, questo equivoco è stato possibile perché si è dato un peso eccessivo ai contesti di provenienza di questi *exempla* piuttosto che al loro effettivo utilizzo nell'«*Apologie*»⁶³!

Sia chiaro, noi non stiamo affatto negando che Montaigne non riconosca all'immaginazione un fondamentale potere psicosomatico e 'patetico'⁶⁴; questo esiste naturalmente, in virtù dell'«*estroite cousture de l'esprit et du corps s'entre-communiquants leurs fortunes*»⁶⁵. Il saggio III, 4, «*De la diversion*», ne è una metodica applicazione: in virtù delle modificazioni

⁶² II, 12, p. 595 [A].

⁶³ Cf. H. Busson, «*Introduction*», cit., pp. 70-71; P. Villey, *Essais*, cit., Appendice II, Livre II, pp. 1275-1276 (Villey cita direttamente l'interpretazione di Busson, a cui accorda un valore conclusivo).

⁶⁴ Si tratta di un carattere essenziale dell'operare immaginativo, che analizzeremo soprattutto in relazione alla tematica della «*diversion*» passionale. Sulla «*capacità di realizzazione*» dell'immaginazione ha messo l'accento Nicola Panichi: *I vincoli*, cit., pp. 191-194.

⁶⁵ I, 21, p. 104 [A].

fisiologiche e affettive che le accompagnano, le rappresentazioni possono essere impiegate per generare nuove passioni che compensano, ostacolano o armonizzano la forza delle passioni presenti. Con l'immaginazione si possono generare delle «*passions fantastiques* qui nous alterent et l'ame et le corps», e di cui il soggetto può fare un buono o un cattivo uso⁶⁶.

L'interpretazione *sensista* dell'argomento della vertigine non mette affatto in discussione la forza dell'immaginazione, al contrario rientra in una generale ridefinizione della potenza e dei limiti della «*condition merveilleusement corporelle*» dell'uomo, a cominciare innanzitutto dai sensi. Per questo, nel comprendere le passioni che accompagnano le sensazioni, Montaigne non sente il bisogno di invocare il potere di un *sensus internus* dell'anima: qui tutto proviene dall'oggetto esterno e dalla forza dell'«*impression*» sull'organo sensoriale. L'interpretazione offerta da Montaigne dell'aneddoto di Caio Gracco ne è un ulteriore conferma. La sua fonte infatti, Plutarco (*Comment il fault refrener la cholere*), riporta soltanto che l'oratore Gracco, per natura «*vehement & violent en sa façon de dire*», si faceva accompagnare nelle sue arringhe da un suonatore di flauto: quando la sua voce si faceva troppo «*aspre*» e «*colérique*», il flautista intonava un «*ton plus doux et gracieux*», e riduceva così «*la vehemence colérique de l'orateur*»⁶⁷. «*A quoy servoit il – commenta Montaigne –, si le mouvement et qualité du son n'avoit force à esmouvoir et alterer le jugement des auditeurs ?*»: se da una parte Montaigne – pur impiegando il linguaggio aristotelico della «*qualité*»⁶⁸ –, enfatizza la componente cinetica della sensazione sonora, dall'altra, ne mette in evidenza l'effetto, cioè l'alterazione del giudizio, un'alterazione che è compresa come un *movere* («*esmouvoir*»), termine caratteristico della cultura retorica latina⁶⁹ che indica la produzione di

⁶⁶ III, 4, p. 839 [B].

⁶⁷ *Comment il fault refrener la cholere*, f. 57-58.

⁶⁸ Cf. *De anima*, II, 8, 419 b.

⁶⁹ Tra gli argomenti messi a frutto nella sua critica dell'*ars rhetorica*, Montaigne cita l'interdizione del *movere* in Atene: «*Et les Atheniens, s'apercevant combien son usage, qui avoit tout credit en leur ville, estoit pernicieux, ordonnerent que sa principale partie qui est esmouvoir les affections en fust ostée ensemble les exordes et perorations*» (I, 51, p. 305 [C],

passioni nell'animo di chi ascolta le quali, come già aveva detto Aristotele⁷⁰, sono in grado di modificare («alterer») il giudizio. Dal movimento del suono alla passione e all'alterazione del giudizio: non c'è dubbio che Montaigne – anche qui – non faccia alcun ricorso alla forza dell'immaginazione.

Non ci nascondiamo che un'obiezione potrebbe essere avanzata rispetto a quanto abbiamo mostrato nelle pagine precedenti: queste osservazioni sulla capacità dei sensi di produrre emozioni che offuscano e scombussolano la vita psichica del giudizio e della ragione, sono puramente funzionali alla critica scettica dei fondamenti della conoscenza e il loro significato, in definitiva, avrebbe un valore puramente locale, non estendibile al di là delle pagine dell'«Apologie». Tuttavia, vi sono ottime ragioni per pensare il contrario, e cioè che in queste pagine Montaigne stia forgiando una vera ipotesi teorica sull'importanza e il ruolo dei sensi nell'eziologia dei fenomeni passionali, ipotesi che condurrà alla differenziazione tra causalità sensibile e psichica.

Nel saggio III, 4 infatti, manifesto programmatico della *pathétique montaignienne*, la forza delle impressioni visive e uditive è direttamente tematizza come una delle cause della passione. Come la veste di Cesare turbò («troubla») Roma più della sua morte, così le parole dei predicatori «*esmouvent leur auditeur souvent plus que ne font leurs raisons*», e allo stesso modo ci colpisce («frappe») la «voix piteuse» dell'animale che uccidiamo per il nostro utile. «*Le mot et le ton me blessent*», scrive Montaigne. Conclusione:

*sans que je poise ou penetre cependant la vraie essence et massive de mon subject;
His se stimulus dolor ipse lacessit; ce sont les fondemens de nostre deuil*⁷¹.

Proprio per avere escluso ogni valutazione e penetrazione della «vraie essence et massive» dell'oggetto, Montaigne può fare emergere con chiarezza

corsivo nostro). Montaigne traduce qui l'espressione latina di Quintiliano «*movere affectus*», a cui è ispirato questo passo (*Institutio oratoria*, II, 16, 4).

⁷⁰ *La rhétorique*, II, 1, 1378 a.

⁷¹ III, 4, p. 837 [B].

che gli stimoli della sola interazione sensoriali sono, qui, «les fondements» del dolore. Ma ciò non significa affatto proporre una riduzione fisiologica o sensista delle passioni, al contrario Montaigne ne riconoscerà sempre anche la componente psichica e cognitiva, determinata dalle operazioni riflessive complesse del giudizio, dell'immaginazione, della memoria, e dalle opinioni sul valore degli oggetti presenti e futuri. In verità si tratta di presentare e delimitare in maniera più adeguata le rispettive dinamiche di produzione e di intensificazione dei fenomeni passionali. Per questo, egli continua, l'anticipazione cognitiva di un male futuro – la *praemeditatio* – non ci mette completamente al riparo dalla passione. Se Seneca pensava che la sventura prevista ci colpisce meno violentemente («praecogitati mali mollis ictus venit»⁷²), Montaigne al contrario pone l'accento sul fatto che quando essa sarà presente non potrà che accrescere nella sua intensità, e proprio per la partecipazione dei sensi.

Et nulle sagesse ne va si avant de concevoir la *cause d'une tristesse* si vive et entiere par *jugement*, qu'elle ne souffre *accession* par la *presence*, quand *les yeux et les oreilles* y ont part, *parties qui ne peuvent estre agitées que par vains accidents*⁷³.

L'«*agitation*» prodotta nei sensi dai «*vains accidents*» degli oggetti presenti costituisce un segmento indipendente dell'evento passionale: la causa della tristezza non può essere ridotta ad un'errata opinione, né al fatto che non si è sufficientemente anticipata nel pensiero la possibilità dei mali futuri. Esiste una *causalità* puramente *sensibile* delle passioni che può essere riportata ad *un'agitazione dei sensi prodotta dall'azione degli oggetti esterni*; e non è un caso che Montaigne, poche righe sopra, abbia voluto rievocare la teoria materialista e epicurea della sensazione, secondo cui sono le «*vains escorces qui rejaillissent des sujets*» che ci colpiscono («*frappent*»).

⁷² *Lettere a Lucilio*, 76 [34]. Sull'esercizio spirituale della «*praemeditatio*» rimandiamo alle pagine chiare di: P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, cit., pp. 212-213.

⁷³ III, 4, pp. 837-838 [B].

La potenza dei sensi dimostra che l'ideale di una moderazione spirituale e parenetica delle passioni non è immediatamente percorribile, e che al contrario ripensarne l'efficacia implica che sia resa "intelligibile" la parte di necessità e di automatismo con cui sorgono le passioni "sensibili". «La sagesse – scriverà Montaigne – ne force pas nos conditions naturelles»⁷⁴.

⁷⁴ II, 2, p. 346 [A].

CAPITOLO II

LA CONOSCENZA PSICOLOGICA

2.1 – Una psicologia morale e performativa: empirismo e introspezione

Nel suo lavoro *La révolution Galiléenne*, interrogandosi sulle origini della psicologia, Georges Gusdorf scriveva:

Montaigne mérite une place d'honneur dans l'histoire de la psychologie, pour autant que celle-ci se propose d'étudier la réalité mentale, avec le seul souci de faire apparaître sa singularité native: «Je n'enseigne point, je raconte». Personne avant lui n'avait constitué l'approche de la finitude humaine en son immanence comme une région autonome de connaissance. [...] A l'époque où les professeurs allemands inventent le mot *psychologie*, Montaigne invente la chose même. Les *Essais* sont le chef-d'oeuvre d'une psychologie avant la lettre [...]. Certes les *Essais* ne sont pas un traité, ni un manuel; le titre même dit assez que l'ouvrage ne présente pas la structure architecturale et parfois trompeuse des livres d'enseignement¹.

Per caratterizzare l'originalità del contributo di Montaigne alla nascita della psicologia, Gusdorf evocava una questione complessa che noi non affronteremo: l'apparizione del termine *psychologia* (o *psuchologia*) nell'ambiente universitario di Marburgo verso la fine del XVI secolo; un problema storiografo che riguarda le prime occorrenze del termine in ambiente europeo, e l'effettiva costituzione di una nuova realtà concettuale corrispondente². Quello che più ci interessa, è il fatto che Gusdorf riconosca a Montaigne il merito di avere fornito un contributo inedito alla storia della

¹ G. Gusdorf, *La révolution galiléenne*, in *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, III, Tome II, Payot, Paris 1969, pp. 235-236.

² Si tratta in particolare, secondo Gusdorf, delle figure di Rudolf Goeckel (Goclenius) e di Otto Casman: Cf. *Ibidem*, p. 227. Per una ricostruzione lessicografica approfondita dell'apparizione del termine *psicologia* nei suoi diversi lemmi, in particolare nelle università riformate di Leida e Marburgo, si vedrà: P. Mengal, *La naissance de la psychologie*, L'Harmattan, Paris 2005, pp. 31-47 e soprattutto pp. 123-223, dove si analizzano i principali autori e le loro dottrine.

psicologia, fino a indicarlo – forse in maniera un po' enfatica – come l'inventore della «chose même». Resta da vedere quali siano gli elementi effettivi che permettono di misurare e apprezzare il reale contributo di Montaigne³.

Impegnato a ricostruire una storia degli inizi della psicologia in una prospettiva di lungo periodo, concernente la costituzione generale delle scienze umane, Gusdorf non si sofferma a lungo sulla figura del saggista, e in poche pagine offre le ragioni della sua affermazione: gli *Essais* analizzano la «réalité mentale» su un piano di «immanence», la loro «enquête porte sur les données immédiates de la conscience», l'osservazione diretta della vita psichica non è pregiudicata da una griglia concettuale prestabilita⁴. È insomma la vita psichica umana nella sua singolarità irriducibile che Montaigne vuole osservare e presentare, e non può farlo che cominciando da se stesso.

Come abbiamo già visto, l'«Apologie» aveva criticato duramente lo studio filosofico dell'anima, cioè la *psychologia rationalis* di stampo medievale, compresa come una parte della filosofia naturale che studia gli essere viventi – le «choses humaines et naturelles»⁵ – nella tradizione degli scritti aristotelici (in particolare il *De Anima* e i *Parva Naturalia*). Di questa critica, avevamo considerato le conseguenze sul piano fisiologico della comprensione delle funzioni senso-motorie, che Montaigne comprende come il risultato di processi e movimenti puramente corporei, 'movimenti senz'anima' di cui il ricorso frequente all'argomento degli atti involontari e automatici intende mostrare l'effettiva possibilità.

³ Per una considerazione introduttiva e generale sulla figura di «Montaigne as psychologist»: Cf. P. Burke: *Montaigne*, Oxford, Oxford University Press 1994, pp. 36-43. Nel suo classico *Montaigne psychologue et pédagogue* (Vrin, Paris 1971), Jean Châteauneuf considera invece la psicologia e la pedagogia degli *Essais* anche alla luce delle acquisizioni contemporanee. Ernst Cassirer (*op. cit.*, p. 146), segnalava come l'attitudine all'analisi psicologica di Montaigne si mostri, innanzitutto, nel rapporto alla storia, non più concepita come una conoscenza filologica dell'Antichità, ma come una psicologia generale dell'uomo. Carole Clark ha messo in luce i punti di divergenza tra la psicologia di Montaigne e quella di alcuni contemporanei, tra cui Pierre de La Primaudaye: Cf. «Talking abouts the souls: Montaigne on human psychology», *Essays in Memory of Richard Sayce*, Clarendon Press, Oxford 1982, pp. 57-76.

⁴ G. Gusdorf, *op. cit.*, pp. 235-236.

⁵ II, 12, p. 536 [A].

Ma, è evidente, la critica dell'ilemorfismo comporta, in maniera correlata, una nuova apprensione della realtà animica in quanto tale: l'anima infatti è pensata negli *Essais* come esperienza di coscienza, come vita psichica. La psicologia tricotomica delle *facultates* aveva prodotto, secondo Montaigne, «une chose publique imaginaire», «une architecture, toute enorme [...] et rapieçée de mille lopins faux et fantastiques»⁶. La spropositata scomposizione dell'anima in poteri e sottopoteri che presiedono alle operazioni del vivente, è per Montaigne un prodotto della «fantasie», un «songe», cioè – letteralmente – la rappresentazione di qualcosa che non esiste. E ed è, soprattutto, un grave errore *metodologico*.

Pour accommoder les mouvemens qu'ils voyent en l'homme, les diverses fonctions et facultez *que nous sentons en nous*, en combien de parties ont-ils divisé *notre ame*? en combien de sieges logée? à combien d'ordres et estages ont-ils départy ce pauvre homme, *oultre les naturels et perceptibles*?⁷

Come è evidente, le domande di Montaigne mirano a rilevare una sproporzione tra il prodotto finale della psicologia delle facoltà e l'oggetto che essa dovrebbe conoscere e descrivere. Montaigne, insomma, si chiede come si è potuto intricare a tal punto una dimensione che è immediatamente percepibile nel *sentire* di ciascuno, ben che in modalità, alternativamente, chiare o confuse. In questo brano sono presenti due indicazioni metodologiche essenziali, che segnalano come Montaigne intenda procedere nella conoscenza dell'anima o, meglio, dell'anima che ci appartiene, «*notre ame*».

- 1) La conoscenza dell'anima deve fondarsi su ciò che *nous sentons en nous*, gli strumenti che la guideranno saranno dunque l'*introspezione* e l'*esperienza immediata* dei contenuti psichici.

⁶ II, 12, p. 537 [A].

⁷ II, 12, p. 537 [A].

- 2) Nello studio dell'anima si dovrà far valere un principio di semplificazione e di *economia della spiegazione causale*, e limitarsi a quegli elementi che risultano *naturels et perceptibles*.

Se nell'«Apologie», dopo aver passato in rassegna le principali «opinions»⁸ antiche sulla natura, sulla sede, sulla origine e sul destino dell'anima Montaigne concluderà che l'uomo, in verità, non è in grado di conoscere la sua «partie spirituelle», questo non significa che gli *Essais* abbiano rinunciato all'idea di conoscenza psicologica e, meno che meno, di interiorità⁹. Semplicemente, queste incominciano a formularsi criticamente *a partire* dalle posizioni distruttive dell'«Apologie» rispetto ad un certo tipo di psicologia.

Bisogna infatti riconoscere che la dossografia psicologica composta da Montaigne, secondo il modello scettico dell'accumulazione di dottrine diverse e inconciliabili diffuso in molti autori del XVI secolo¹⁰, non si propone di eliminare l'idea di una possibile conoscenza dell'anima ma soltanto di vanificare «ce que l'*humain raison* nous a appris de soy et de l'ame»; l'attacco è quindi rivolto a quella conoscenza psicologica che procede *per viam rationis*. L'oggetto della denigrazione di Montaigne è la «raison» dogmatica «qui embrasse tout, qui peut tout, par le moyen de laquelle *tout se sçait et connoit*»¹¹. L'esposizione delle dottrine psicologiche, del resto, si trova proprio a ridosso della critica del *cursus studiorum* delle Arti liberali che Montaigne interpreta come un'educazione al ragionamento deduttivo per “assiomi” e “postulati”. In ogni disciplina, infatti, «nos maitres» costruiscono il loro edificio («batiment») epistemico a partire da «fondamens avouez»,

⁸ II, 12, pp. 541-556.

⁹ «Si Montaigne n'use évidemment pas du mot *intérieurité*, ce terme moderne paraît bien être le plus adéquat pour désigner ce qui semble constituer le cœur de sa quête» (J. Ceard, «Montaigne et l'intériorité», *L'intériorité au temps de la Renaissance*, Société Internationale de Recherches Interdisciplinaires sur la Renaissance (S.I.R.I.R), Actes du colloque de Paris 2003-2004, Champion, Paris 2005, pp. 143-152).

¹⁰ Ad esempio, tra i testi da cui Montaigne ha copiosamente attinto molte di queste informazioni, il *De vanitate scientiarum* di Cornelio Agrippa (cap. LII, «De anima») e i *Dialogues contre les nouveaux Académiciens* di Guy de Bruès (G. Cavellat, Paris 1557).

¹¹ II, 12, p. 541 [A].

«demandes avouées», «presuppositions» e «principes presupposez», «à la mode des Geometriens»¹². Ma, si noti, Montaigne confonde assiomi e postulati o, meglio, considera gli assiomi *come* postulati e viceversa – mentre Aristotele li distingueva rigorosamente¹³ –, come a sottolineare che non vi sono principi di per sé evidenti e indimostrabili, ma che i cosiddetti principi non sono che postulati («presuppositions»), cioè proposizioni che si richiede vengano assunte affinché sia possibile una dimostrazione o un ragionamento. Del resto, «n'y peut-il avoir des *principes* aux hommes, si la divinité ne les leur a revelez». La pretesa evidenza epistemica dell'«axiome» non è una verità necessaria e indimostrabile per Montaigne, ma sempre il frutto di una convenzione e di una «pratique et negotiation de science»: non ci sono assiomi ma solo postulati, e «le *consentement* et *approbation* que nous leur prestons» sono la «voye» (metodo) attraverso cui «nous trouvons *notre raison bien fondée*, et discourons à boule veue». Per questo la certezza, nell'acquisizione del sapere, è da guardarsi con sospetto: «l'*impression de certitude* est un certain tesmoignage de folie et d'incertitude extreme»¹⁴.

¹² «Il est bien aisé, sur des fondemens avouez, de bastir ce qu'on veut: car, selon la loy et ordonnance de ce commencement, le reste des pieces du bastiment se conduit aysément, sans se démentir. Par cette voye nous trouvons nostre raison bien fondée, et discourons à boule veue: car nos maistres praeoccupent et gaignent avant main autant de lieu en nostre creance qu'il leur en faut pour conclurre apres ce qu'ils veulent, à la mode des Geometriens, par leurs demandes avouées: le consentement et approbation que nous leur prestons leur donnant dequoy nous trainer à gauche et à dextre, et nous pyroueter à leur volonté. Quiconque est creu de ses presuppositions, il est nostre maistre et nostre Dieu: il prendra le plant de ses fondemens si ample et si aisé que, par iceux, il nous pourra monter, s'il veut, jusques aux nues. En cette pratique et negotiation de science, nous avons pris pour argent content le mot de Pythagoras, que chaque expert doit estre creu en son art. Le dialecticien se rapporte au grammairien de la signification des mots; le rhetoricien emprunte du dialecticien les lieux des arguments; le poete, du musicien les mesures; le geometrien, de l'arithmeticien les proportions; les metaphysiciens prennent pour fondement les conjectures de la physique. Car chasque science a ses principes presupposez par où le jugement humain est bridé de toutes parts. Si vous venez à choquer cette barriere en laquelle gist la principale erreur, ils ont incontinent cette sentence en la bouche, qu'il ne faut pas debatre contre ceux qui nient les principes» (II, 12, p. 540 [A]). La divisione e distribuzioni dei saperi liberali, come l'allusione ai «principia», è ripresa ad Agrippa (*De incertitudine*, I), ma non l'insistenza sulla natura "convenzionale" dei principi, sulla dimensione persuasiva del sentimento di certezza che nasce dal «consentement et approbation» e, soprattutto, sulla limitazione e costrizione del «jugement» operato dal *découpage* delle discipline («le jugement humaine est bridé de toutes parts»).

¹³ *Analiti Posteriori*, I, 10, 76 b 14; I, 2, 72 a 15.

¹⁴ II, 12, p. 540 [C].

Di fronte alle pretese conoscitive della «raison» deduttiva, già smascherate nella critica alla teologia e alla cosmologia, la psicologia rappresenta un terreno di prova privilegiato, in virtù della natura del suo oggetto.

Par où la voulons nous mieux esprouver [i.e. la «raison»] que par elle mesme? S'il ne la faut croire *parlant de soy*, à peine sera-elle propre à juger des choses estrangeres; si elle connoit quelque chose, au-moins sera ce son *estre* et son *domicile*. Elle est en l'*ame*, et partie ou effect d'*icelle* [...]¹⁵.

Montaigne si propone quindi di ascoltare la ragione «*parlant de soy*», cioè del suo «estre» e del suo «domicile»: la psicologia che viene qui considerata è dunque il *discorso* che la ragione come facoltà dell'anima («elle est en l'*ame*, partie ou effect d'*icelle*...») tiene sull'anima tutta. E non è un caso, se pensiamo che la ragione è stata considerata, sin dall'antichità, la parte più importante dell'anima, quando non quella dominante. L'esame della *doxa* psicologica, sia quando si limita a esporre in maniera acritica le più diverse teorie, sia quando si arresta a considerarle un po' più analiticamente, ha proprio per questo motivo una forte impostazione critico-linguistica: si tratta di «*instructions* [...] de la science humaine sur le subjeti de nostre ame». Montaigne rifiuta l'idea che si possa produrre una *definizione* dell'anima, perché ogni definizione è una «question est de parolles», uno scambio di termini che non produce reale conoscenza: «On eschange un mot pour un autre mot, et souvent plus incogneu»¹⁶.

Sarà sufficiente, allora, esporre «les dissensions» tra le «opinions» e le «sectes» e lasciare che queste si distruggano e si invalidino l'un l'altra. In questo luogo dell'«Apologie», Montaigne non affronta mai veramente la natura delle «opinions» psicologiche¹⁷: da questo *De anima*, infatti, non c'è

¹⁵ II, 12, p. 541 [A].

¹⁶ III, 13, p. 1069 [B].

¹⁷ Il breve sviluppo critico sull'«entelechie» (II, 12, p. 543 [A]) è infatti ricavato da Agrippa (*De incertitudine*, LII), mentre il passaggio sulla tripartizione platonica dell'anima (p. 548 [A]), così come quello sulle ragioni della sua localizzazione cardiaca secondo Crisippo (p. 543 [A]), sono ripresi da Guy de Bruès (rispettivamente p. 79 e p. 78).

nulla da apprendere sull'anima se non una serie di «presupposition[s]» e «enunciation[s]» che, in verità, istruiscono molto di più sulle pretese di quell'«instrument vain et frivole» che è la ragione.

Se, stando alla lettera del testo, la psicologia è il discorso che la «raison» produce parlando di sé e cioè dell'«ame» – «son estre et son domicile» – la considerazione di quanto insegnato dai «philodoxes» – i razionalisti dogmatici – mostra senza dubbio che questo discorso è privo di un reale contenuto.

En voylà assez pour verifïer que l'homme n'est non plus *instruit* de la connoissance de soy en la partie corporelle qu'en la spirituelle. Nous l'avons proposé luy mesmes à soy, et *sa raison à sa raison*, pour voir ce qu'elle nous en diroit. Il me semble assez avoir montré combien *peu* elle s'entend en elle mesme. Et qui ne s'entend en soy, en quoy se peut-il entendre? ¹⁸.

Ma pensare, per questo, che l'esigenza di conoscere l'anima umana scompaia dagli *Essais* sarebbe come pensare che dopo la critica della «raison» e del «jugement» sviluppata nell'«Apologie», la loro legittimità sia una volta per tutte inficiata. Significherebbe commettere un grave errore, corollario di un'idea poco feconda secondo cui lo scetticismo sarebbe l'ultima parola degli *Essais*. Al contrario, come ha dimostrato Nicola Panichi, lo scetticismo di Montaigne deve essere «consideré comme un prisme pour penser les concepts de philosophie et de philosopher», uno «scepticisme 'temperée' et non désespéré» che molto deve alla frequentazione assidua di Plutarco¹⁹, dove l'esercizio critico del pensiero è profondamente connotato in senso morale. Anche in materia di psicologia lo scetticismo produce gli stessi risultati: non nega l'idea di una possibile conoscenza dell'anima, ma ne ripensa l'orizzonte e le condizioni di possibilità.

¹⁸ II, 12, p. 557 [A, C].

¹⁹ N. Panichi, «Le scepticisme qui 'gagne' le jugement. Le Plutarque de Montaigne», *Montaigne*, (dir) P. Magnard – Th. Gontier, CERF, Paris 2010, p. 68.

Come procedere, allora, nella conoscenza dell'anima? Innanzitutto abbandonando le pretese sostanzialistiche che pensano di conoscere l'anima proponendone una definizione razionale quale che sia. La conoscenza dell'anima, e quindi la psicologia, è una parte della più ampia «connaissance de soy» che si articola, per Montaigne, in due parti: conoscenza della «partie corporelle» e di quella «spirituelle». La «sagesse», che risiede nella gestione dei rapporti tra «ame» e «corps», trova quindi nella psicologia e, lo abbiamo visto, nella fisiologia, la sua condizione di possibilità.

Se è vero che Montaigne, come ha giustamente sostenuto Frederic Brahami, ha «désubstantialisé» l'anima, non siamo affatto sicuri che si possa per questo concludere alla sua scomparsa («Il n'y a pas d'interiorité, ou encore il n'y a plus de réalité animique»²⁰).

Il punto di svolta sta nella semplicità di un gesto, radicale, che si intreccia alla scrittura degli *Essais* e alla sua volontà dell'autore di «resembler»²¹ se stesso, «le progres de [ses] humeurs»²², le sue «inclinations et affections»²³, le sue «cogitations»²⁴. Un gesto che è *conditio sine qua non* di questo desiderio di imitare «René, Roy de Sicile» e «de se peindre de la plume, comme il se peignoit d'un creon»²⁵: dipingersi, certo, ma come? Sempre nello stesso saggio (II, 17) Montaigne confessa l'ispirazione di un altro modello, il poeta «Lucilius»: «celuy là commettoit à son papier ses actions et ses pensées, et s'y peignoit tel qu'il se sentoit estre»²⁶. «Tel qu'il se sentoit estre»: di fronte alle «loix de la ceremonie» che impediscono di parlare di sé – bene o male che sia – la spontaneità del «sentir» è certo la rivendicazione di una «nonchalance» e di una schietta adesione al proprio essere senza artificiose esitazioni.

Ma c'è un senso, filosoficamente più profondo, in cui il «sentiment» acquisisce un valore di conoscenza immediata, più *vera* della mediazione

²⁰ F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, cit., p. 69.

²¹ Cf. G. Defaux, «Rhétorique et représentation dans les *Essais*: de la peinture de l'autre à la peinture de soi», *Rhétorique de Montaigne*, éd. F. Lestringant, Paris 1985, pp. 21-48.

²² II, 37, p. 758 [A].

²³ III, 9, p. 983 [B].

²⁴ II, 6, p. 379 [C].

²⁵ II, 17, p. 653 [A].

²⁶ *Ibidem*, p. 632 [A].

razionale e discorsiva. È questo il senso di un grande “principio” degli *Essais*, in base a cui la sfera del sentire acquisisce un pieno valore di verità nel giudizio di sé: «Je ne me juge que par *vray sentiment*, non par discours»²⁷. Per Montaigne si tratta di un atteggiamento esistenziale generale, tenersi al sentire presente e effettuale permette di limitare quel cattivo uso dell’«imagination» che è «la *prevoyance ennuyeuse*», la sofferenza anticipata dei mali a venire. Ma questa adesione all’affettività presente, al «*vray sentiment*», orienta anche la conoscenza introspettiva che è concepita da Montaigne come *esperienza empirica e in atto dei propri vissuti* (pensieri, immaginazioni, ricordi, desideri, paure, dolori, piaceri, gioie, etc.): «Quant aux *bransles de l’ame*, je veux icy confesser ce que *j’en sens*»²⁸. La psicologia diviene così un’esperienza della propria interiorità condotta attraverso l’osservazione interna, «*les yeux internes*»²⁹, un’osservazione che è un sentire, vale a dire che in questa osservazione l’anima non si obiettiva in un *subjectum*, in una sostanza – questo significherebbe ricadere nell’errore di quegli autori, denunciati nell’«Apologie», che considerano l’anima come «un *subject* qu’ils tiennent et qu’ils manient», e si ritengono liberi «de le descoudre, ranger, rassembler et estoffer, chacun à sa fantasie»³⁰.

L’idea di costruire una topica psichica alla maniera platonica e aristotelica, idea ancora profondamente diffusa nella letteratura psicologia contemporanea, e che sarà ripresa dalla trattatistica sulle passioni come dalle correnti spirituali francesi del XVII secolo³¹, scompare completamente dagli

²⁷ III, 13, p. 1095 [B]. Sul tema del sentire negli *Essais*, oltre alle pagine di Starobinski (*op. cit.*, pp. 108-119 e passim), anche: P. Moreau, «La sensation de la vie chez Montaigne et Jean-Jacques», *BSAM*, n° 18, 1969, pp. 4-12. Gianfranco Mormino ha evidenziato il ruolo del sentire nella fondazione dell’esperienza morale della simpatia: Cf. «Compassione e comunicazione nella riflessione di Montaigne sugli animali», *ITINERA – Rivista di Teoria delle Arti e della Letteratura*, 2001, p. 8 (disponibile all’indirizzo: <http://www.filosofia.unimi.it/itiner/>).

²⁸ II, 17, p. 633 [A].

²⁹ I, 49, p. 297 [C].

³⁰ II, 12, p. 537 [A].

³¹ Sulla nozione di «*structure de l’âme*» in relazione al «*modèle aristotélico-thomiste*», e sulla sua fortuna presso gli orientamenti della spiritualità francese nella prima metà del XVII secolo: Cf. M. Bergamo, *L’anatomie de l’âme: de François de Sales à Fénelon*, Jérôme Millon, Grenoble 1994. Sulla configurazione consensuale dei principali trattati sulle passioni nella prima metà del XVII secolo, e in particolare sull’importanza dell’eredità tomista: Cf. C. Talon-Hugon, *op.cit.*, , pp. 19-30.

Essais. Innanzitutto perché per Montaigne l'anima non è composta di «parties» (come non lo sarà per Descartes³²). Riprendendo fedelmente un passo dei *Dialogues* di Guy de Bruès³³ in cui è presentata la teoria platonica della tripartizione dell'anima e delle sue relative sedi somatiche³⁴, Montaigne inserisce alcune formule di prudenza, quelle formule «qui amollissent et moderent la temerità de nos propositions», e che segnalano la volontà del saggista di sostenere un'ipotesi, in maniera «enquesteuse, non resolute»³⁵.

Pour revenir à nostre ame, ce que Platon a mis la raison au cerveau, l'ire au coeur et la cupidité au foye, il est vray-semlable que ç'a esté plustost une interpretation des mouvemens de l'ame, qu'une division et separation qu'il en ayt voulu faire, comme d'un corps en plusieurs membres. Et la plus vray-semlable de leurs opinions est, que c'est tousjours une ame qui, par sa faculté, ratiocine, se souvient, comprend, juge, desire [...]»³⁶.

Ora, nel testo di de Bruès non si trovano questi giudizi di «verosimiglianza», né a proposito della tesi dell'unità psichica né rispetto alla tesi platonica. E, soprattutto, non si trova alcuna considerazione su ciò che Platone probabilmente intendeva significare con la sua divisione. È notevole che Montaigne comprenda la tripartizione come «une interpretation des

³² «Car il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties [...]» (*Passions*, art. 47).

³³ Si tratta del primo dialogo tra Ronsard e Baif, e precisamente delle pagine in cui i due vagliano le opinioni dei filosofi sull'anima. Baif, a proposito della sua localizzazione, afferma: «Ils ont encore fait davantage, et divisé l'ame en plusieurs pieces, comme si l'ame etait un corps. Platon, l'a divisée en trois parties, ou facultes, en la raison, en l'ire, et en la cupidité : il a mis la raison au cerveau, l'ire au coeur, et la cupidité au foie. Par meme moyen ont plusieurs autres philosophes parti les ames en trois parties, et en plusieurs facultez ou puissances. Les autres ont pensé, qu'il n'y avoit qu'une ame, laquelle par une seule faculté ratiocine, se souvient, comprend, juge, desire, et exerce toutes ses autres operations par divers instrumens du corps : tout ainsi que le nocher gouverne son navire selon l'experience qu'il a, ores tendant ou laschant une corde, ores hausant l'entene, et ores prenant l'aviron, sans qu'il ait qu'une mesme ame par la quelle il fait tout cela : non pas, parce qu'elle a diverses facultes ou puissances, mais bien parce qu'elle s'aide de divers instruments du corps, selon qu'ils sont aptes à faire ce qu'elle veut» (Ed. 1577, p. 79).

³⁴ Sulla strutturazione psichica tripartita esposta nel quarto libro della *Repubblica*: Cf. M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003, pp. 132-146.

³⁵ III, 11, p. 1030 [B].

³⁶ II, 12, p. 546 [A].

mouvements de l'ame» (espressione assente nel testo di de Bruès), cioè come il risultato di un'elaborazione teorica, di un "discorso" sull'anima e non più della sua esperienza in atto; una divisione *nominale*, insomma. In ogni caso, tra tutte le opinioni al proposito, «la plus vray-semblable» per Montaigne è che l'anima è «tousjours une».

Se la conoscenza dell'anima non ha quindi una natura "costruttiva" e "topografica", e se insomma una psicologia razionale *a priori* è impossibile, non è solo perché l'anima non ha «parties», ma soprattutto perché la conoscenza della propria anima non è una conoscenza che attinge la natura del suo oggetto in maniera positiva: l'anima non si dà una volta per tutte. L'indagine psicologica negli *Essais* si sviluppa all'interno di quella che Philippe Desan ha definito un'«*antropologie descriptive*»³⁷, concepita in molti luoghi degli *Essais*, ma espressa nel suo significato metodologico in apertura del saggio III, 2.

Les autres forment l'homme; je le *recite* et en *represente* un particulier bien mal formé, et lequel, si j'avoy à façonner de nouveau, je ferois vraiment bien autre qu'il n'est. Meshuy c'est fait. [...] *Je ne puis assurer mon object*. Il va trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle. Je le prens en ce point, comme il est, en l'*instant* que je m'amuse à luy. Je ne peints pas l'estre. *Je peints le passage* [...]. C'est un contrerolle de divers et muables accidens et d'*imaginations irresolues* et, quand il y eschet, *contraires* [...]³⁸.

I verbi «reciter»³⁹, «representer», e ancora «raconter» («je n'enseigne point, je raconte»⁴⁰), indicano la volontà di fornire un resoconto di ciò che è stato osservato e di tenersi all'immediatezza del «fait»: «j'aymois mieux suyvre les effects que la raison»⁴¹. La scrittura di sé è un «enregistrer»⁴² e un «mettre en

³⁷ P. Desan, *Montaigne*, cit., p. 115.

³⁸ III, 2, p. 804 [B].

³⁹ Cf. O. Guerrier, «Conte-Narration-Recit», *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, cit., pp. 243-246.

⁴⁰ III, 3, p. 806 [B].

⁴¹ II, 12, p. 571 [A].

⁴² III, 13, p. 1080 [C].

rolle»⁴³, e gli *Essais* il «contrerolle», il «registre» e la «description» delle ininterrotte modificazioni osservate in questo «object» in movimento («branle») e mai definitivamente posseduto («Je ne puis assurer mon object») : «Michel de Montaigne»⁴⁴. Ma il testo precisa che il depositato scritturale, ciò che il «registre» potrà effettivamente accogliere di questa osservazione, sono le «imagination» di Michel, o ancora le sue «fantasies», le sue «pensées», le sue «cogitations»⁴⁵. È in questa prospettiva che gli *Essais* si presentano all'autore, e al lettore, come una pratica di scrittura "infinita", perché ciò che viene iscritto e rappresentato nel testo è l'esperienza interna e proteiforme del movimento ininterrotto dei *contenuti psichici*, inteso come esperienza percettiva dei *pensieri* e delle *modificazioni corporee*. Non le «actions», ma le «pensées», «ce qui part du dedans» e non «ce qui arrive au dehors», come avevano insegnato a Montaigne «ceux qui écrivent les vies», e in particolare il caro Plutarco⁴⁶. È forse anche per questa ragione che gli *Essais* presentano un isomorfismo tra le modalità di apprensione della vita dell'anima e le modalità della scrittura di sé, che questa vita intendono rappresentare. L'«allongement»⁴⁷, infatti, questo ritornare in continuazione sui pensieri già scritti, sulle proprie «imagination» – per aggiungerne altre, non per correggerle⁴⁸ – è un fatto letterario che traduce la ricerca di un nuovo accordo tra la scrittura e una nuova forma dell'interiorità⁴⁹.

⁴³ I, 8, p. 33 [A].

⁴⁴ III, 2, p. 805 [C].

⁴⁵ II, 6, p. 379 [C].

⁴⁶ II, 10, p. 416 [C]. Sul rapporto Montaigne-Plutarco: Cf. I. Kostantinovic, *Montaigne et Plutarque*, Droz, Genève 1989. Il nesso tra conoscenza interiore e pratica della scrittura è stato analizzato da: Jean Yves Pouilloux, «Connais-toi toi-même: un commandement paradoxal», *Lire les Essais de Montaigne*, éd. N. Peacock et J. Supple, Champion, Paris 2001, pp. 91-106.

⁴⁷ Cf. C. Blum, «La peinture du moi et l'écriture inachevée: sur la pratique de l'addition dans les 'Essais' de Montaigne», *Poétique*, n° 53, 1983, pp. 60-71; P. Desan, *Montaigne dans tous ses états*, Schena, Fasano 2001, pp. 297-318.

⁴⁸ «Au demeurant, je ne corrige point mes premières imaginations par les secondes; ouy à l'aventure quelque mot, mais pour diversifier, non pour oster. Je veux représenter le progrès de mes humeurs, et qu'on voye chaque pièce en sa naissance. Je prendrais plaisir d'avoir commencé plus-tôt et à reconnoître le train de mes mutations» (II, 37, p. 758 [A, C]). E in «De la vanité»: «J'ajoute, mais je ne corrige pas» (III, 9, p. 963 [B]).

⁴⁹ Se è vero che le nuove forme letterarie, frammentarie, il *dir moderno*, sono anche il risultato di aggiustamento della prosa alle trasformazioni globali del mondo interno e esterno all'uomo: Cf. L. Van Delft, *Les Moralistes. Une apologie*, Gallimard, Paris 2008, pp. 352-353.

Qui ne voit que j'ay pris une route par laquelle, sans cesse et sans travail, j'iray autant qu'il y aura d'ancre et de papier au monde? Je ne puis tenir *registre* de ma vie par mes *actions*: fortune les met trop bas; je le tiens par *mes fantasies*. [...] Et quand seray-je à bout de *représenter une continuelle agitation et mutation de mes pensées*, en quelque matiere qu'elles tombent, puisque Diomedes remplit six mille livres du seul subject de la grammaire?⁵⁰

La scrittura registra ciò che il soggetto sperimenta in maniera attuale – «s'y peignoit *tel qu'il se sentoit estre*» –, ovvero la mutazione continua degli stati psichici appresi nell'immediatezza del sentire – «Quant aux bransles de l'ame, je veux icy confesser ce que *j'en sens*»; il registro descrittivo indica molto chiaramente che non si dà un'essenza dell'anima, ma che questa è conosciuta *a posteriori* nell'osservazione e nell'esperienza vissuta dei suoi dinamismi. L'impossibile discorso sulle *facultates* lascia così il posto a una *fenomenologia dell'interiorità*, dove conoscere l'«ame»/«esprit» significa *seguirne* i movimenti. Ed è chiaro, allora, che questa psicologia si esprimerà alla prima persona («je»), perché la conoscenza dell'anima comincia con la conoscenza della propria anima – «mon ame».

Una delle formulazioni più compiute di questo progetto introspettivo si trova nel saggio II, 6, «De l'exercitation», saggio in cui Montaigne racconta il suo incidente a cavallo e l'esperienza del primo «esvanouissement» della sua vita⁵¹. La complessa ricostruzione dell'episodio della perdita di «cognoissance» inaugura l'«estude» e «la description de soi-meme»⁵² (la più difficile, certo, ma anche la più utile); e non è un fatto trascurabile che ciò avvenga qui. Lo svenimento non è solo un esercizio anticipato della morte – secondo una lunga tradizione critica inaugurata da Villey e rilanciata da Friedrich⁵³ – ma un'occasione per *seguire* il decorso *perceptivo* in cui si

⁵⁰ III, 9, pp. 945-946 [B].

⁵¹ «C'est le seul esvanouissement que j'aye senty jusques à cette heure» (II, 6, p. 373 [A]).

⁵² «Il n'est description pareille en difficulté à la description de soy-mesmes, ny certes en utilité» (*Ibidem*, p. 378 [A]).

⁵³ *Op. cit.*, p. 290 sgg.

delineano i limiti e i «bords de l'ame»⁵⁴: dai «premiers sentiments» confusi alla «premiere pensée» di essere ferito e morente, «imagination», questa, «qui ne faisoit que nager superficiellement en [son] ame», confusa a una certa «douceur», la prima emozione⁵⁵. È ripensando a tutto questo che Montaigne aggiungerà, sull'*exemplaire*, questa formulazione programmatica in cui si trova racchiuso il senso della sua pratica introspettiva.

*C'est une espineuse entreprise, et plus qu'il ne semble, de suivre une alleure si vagabonde que celle de nostre esprit; de penetrer les profondeurs opaques de ses replis internes; de choisir et arrester tant de menus airs de ses agitations*⁵⁶.

Nelle «profondeurs opaques» de l'«ame/esprit» Montaigne non ha incontrato un'organizzazione di «parties», dunque, ma una moltiplicazione di «replis» e di «agitations», secondo una terminologia che qualifica – fin dal saggio I, 14 – la differenza tra l'esperienza del *dinamismo psichico*, multiforme e composito, e quella del movimento corporeo che, per quanto ricco, varia soltanto di grado («le plus et le moins») all'interno di un «pli» omogeneo: «le corps n'a, sauf le plus et le moins, qu'un train et qu'un pli. Elle [i.e. l'anima] est variable en toute sorte de formes»⁵⁷.

L'«espineuse entreprise» si declina così, in II, 6, come consapevolezza dei movimenti interni dell'«esprit», nella difficoltà di «choisir» e «arrester» tutti i loro mini aspetti. È questa quell'autentica conoscenza di sé che il Socrate di Montaigne⁵⁸ – un Socrate reinterpretato nella direzione di un naturalismo introspettivo – insegnava ai suoi allievi:

⁵⁴ Anche Léon Brunschvicg aveva ritenuto opportuno evidenziare la curiosità e l'attenzione con cui Montaigne ricostruisce le condizioni e gli stati psicologici determinati in lui dallo choc dell'incidente: Cf. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Editions de la Baconnière, Neuchâtel 1945, pp. 13-14.

⁵⁵ II, 6, pp. 373-374 [A, B].

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ I, 14, p. 57 [C].

⁵⁸ Sulla figura di Socrate e sulla sua ricezione nel pensiero di Montaigne: Cf. *Le socratisme de Montaigne*, éd. T. Gontier-S. Mayer, Garnier, Paris 2010.

*Dequoy traite Socrates plus largement que de soy? A quoy achemine il plus souvent les propos de ses disciples, qu'à parler d'eux, non pas de la leçon de leur livre, mais de l'estre et branle de leur ame?*⁵⁹

Allo stesso modo, l'«escholier» preconizzato nel saggio I, 26, dovrà non solo apprendere i «discours» che «reglent ses meurs et son sens, qui luy apprendront à se connoistre, et à sçavoir bien mourir et bien vivre»: bisognerà anche insegnargli «quels ressorts nous meuvent, et le moyen de tant divers branles en nous»⁶⁰. La conoscenza di sé, come conoscenza dei «ressorts» e dei «moyen» di tanti movimenti così diversi in noi, è «l'art qui nous faict libre», arte che nell'*ordo studiorum* di Montaigne è la prima delle «arts liberaux». Inutile, infatti, insegnare «à nos enfans» la «science des astres» e il «mouvemens» delle sfere celesti «avant que leurs propres».

La difficoltà di questo impegno introspettivo è ribadita nell'*excipit* del saggio II, 1, ma questa volta Montaigne vi associa l'idea di un impegno che non dovrebbe essere lasciato nelle mani di chiunque.

*Ce n'est pas tour de rassis entendement de nous juger simplement par nos actions de dehors; il faut sonder jusqu'au dedans, et voir par quels ressorts se donne le bransle; mais, d'autant que c'est une hazardeuse et haute entreprinse, je voudrois que moins de gens s'en meslassent*⁶¹.

La penetrazione psicologica, in questo caso, è resa necessaria per un buon «jugement» delle «actions» degli uomini, ed è evidente che Montaigne stia pensando alla correlazione essenziale tra la «connaissance de soy» e «la cognoissance d'autrui», e quindi anche alla possibilità che l'introspezione possa avere una valenza *antropologica*.

Ma in che modo Montaigne ha voluto qualificare il suo proprio ingresso in questa inedita «entreprinse»? Alcune occorrenze significative lasciano

⁵⁹ II, 6, pp. 378-379 [C].

⁶⁰ I, 26, p. 159 [A].

⁶¹ II, 1, p. 338 [A].

intendere, innanzitutto, che si tratta di una conversione rispetto al diffuso orientamento dell'essere umano all'esteriorità e soprattutto alla dispersione mondana. Ciò va inteso nel senso etimologico di *conversio*: ritornare a sé, orientare il pensiero e l'attenzione su di sé⁶².

Et est un amusement *nouveau et extraordinaire*, qui nous retire des occupations communes du monde, ouy, et des plus recommandées. Il y a plusieurs années que *je n'ay que moy pour visée à mes pensées, que je ne contrerolle et estudie que moy*; et, si j'estudie autre chose, c'est pour soudain le *coucher sur moy, ou en moy*, pour mieux dire⁶³.

E ancora:

Le monde regarde tousjours vis à vis; moy, *je replie ma veue au dedans*, je la plante, je l'amuse là. Chacun regarde devant soy; *moy, je regarde dedans moy*: je *n'ay affaire qu'à moy, je me considere sans cesse, je me contrerolle, je me gouste*. Les autres vont tousjours ailleurs, s'ils y pensent bien; ils vont tousjours avant, *nemo in sese tentat descendere, moy je me roule en moy mesme*⁶⁴.

Il primo brano mette l'accento sull'orientamento del pensiero, sulla sua intenzionalità («visée»): si tratta evidentemente di un atto riflessivo tutto rivolto al «moy», e anche di uno «studio» di sé che riconduce a sé («en moy») ogni altra cosa studiata⁶⁵. Nel secondo brano, invece, Montaigne accentua la

⁶² Cf. P. Hadot, «Conversion», *Exercices spirituels et philosophie antique*, Ambin Michel, Paris 2002, pp. 223-235. Hadot rileva come nel termine latino siano incluse due parole greche di senso molto diverso: *epistrophé*, che significa «changement d'orientation», con l'idea di un ritorno (all'origine, a sé), e *metanoia*, che significa «changement de pensée», «repentir», e implica l'idea di una mutazione e di una rinascita. Pensiamo di poter escludere, anche in virtù del saggio III, 2, «Du repentir», che il ritorno a sé praticato da Montaigne si configuri come una *metanoia*.

⁶³ II, 6, p. 378 [C].

⁶⁴ II, 17, p. 657-658 [A]. Per la citazione latina: Aulo Persio Flacco, *Satire*, IV, v. 23. Montaigne ha operato un taglio netto sulla citazione originale – «ut nemo in sese temptat descendere, nemo, sed praecedenti spectatur mantica tergo!» – la quale, in ogni caso, conferma il senso di un'ingiunzione a discendere in se stessi e a cessare di guardare a chi ci sta di fronte.

⁶⁵ Jean Starobinski aveva colto e esplorato con precisione l'intensità di questa attività riflessiva e del movimento autoriferito in cui l'individuo si mette alla prova, si esamina e si

dimensione osservativa di questo movimento di riflessione: la conversione dello sguardo, la «veue» tutta rivolta «au dedans», «dedans moy», l'uso degli «yeux internes»⁶⁶ che si fa «considerazione», «controllo», «assaggio» di sé.

Ma da questi brani emerge anche il senso di un impegno «nuovo» e «straordinario», in controtendenza rispetto alle occupazioni sociali e pubblicamente riconosciute. «*Nemo in sese tentat descendere*»: come il poeta stoico Persio lamentava l'eccessiva dispersione negli affari dei suoi contemporanei, così Montaigne lamenta – con Cicerone – le «*peu de soing de la culture de l'ame*»⁶⁷ («cultura animi») degli uomini del suo tempo, in particolare di quelli appartenenti alla sua stessa condizione sociale, cioè i nobili gentiluomini, individui che hanno costruito la loro identità attraverso l'interiorizzazione del culto dei valori marziali e del dovere dell'onore.

È però necessario liberare il campo da un possibile equivoco: la conoscenza introspettiva della propria anima, negli *Essais*, non condurrà mai ad un'apprensione della sua natura. Montaigne è qui radicalmente estraneo

descrive (J. Starobinski, *op. cit.*, pp. 22-29, e pp. 282-288). Il critico ginevrino, inoltre, insisteva sulla natura cinetica e quasi corporea dell'introspezione montaigniana: «Rigirarsi in se stessi è per Montaigne la forma più intensa e più completa di azione: non solo è diretta verso l'interno, ma tutto il corpo è allo stesso tempo agente, strumento, luogo e finalità» (p. 286). Pur d'accordo con questa metaforizzazione spaziale e financo materiale dell'introspezione, pensiamo sia utile tenere presente che Montaigne propone lui stesso – in II, 6 – di pensare gli *Essais* come la rappresentazione delle sue «*cogitations*», certo «informes», ma diverse dai «gestes» del suo corpo e dai suoi «effects», come quello della «toux», del «paleur», del «battement du cœur». Questi, dice Montaigne, non darebbero di lui che una conoscenza congetturale e dubbia, perché sono movimenti involontari – lo abbiamo visto nel I capitolo – che appartengo al corpo. «Ce ne sont pas mes gestes que j'écris, c'est moy, c'est mon essence» (II, 6, p. 379 [C]). Ma si badi, Montaigne non dice: non sono i miei gesti, non sono i miei pensieri che scrivo, ma sono io, è la mia essenza. No, Montaigne lo aveva precisato: «Je peins principalement mes cogitations». Forse che, limitatamente all'introspezione e alla scrittura che la registra, Montaigne stia pensando alla sua «essence» in termini di «cogitations», cioè di «sentiments», «imaginationes», «passions», «affections» e di tutti quei contenuti psichici che, una volta osservati, possono essere iscritti in un libro? Come inscrivere, del resto, una certa «paleur» del viso, o il «battement du cœur», in un libro?

⁶⁶ I, 49, p. 297 [C].

⁶⁷ II, 17, p. 658 [A]. Hugo Friedrich (*op. cit.*, p. 391 nota 4) ricordava che l'espressione *cultura animi* si trova nelle *Tusculanae* di Cicerone (II, 5, 13) in quanto definizione stessa della filosofia (*cultura animi philosophia est*), ma riteneva impossibile stabilire se Montaigne stesse citando direttamente Cicerone o qualche umanista che ne aveva ripreso la formula. Non c'è dubbio, tuttavia, che Montaigne avesse letto le *Tusculanae* (le più citate delle opere ciceroniane) e che inoltre, per il soggetto trattato, accordasse loro un valore superiore rispetto alle altre opere dell'Arpinate: «Quant à Cicero, les ouvrages qui me peuvent servir chez luy à mon dessein, ce sont ceux qui traitent de la philosophie signamment morale» (II, 10, p. 413 [A]).

al paradigma agostiniano, per cui l'anima ha di sé una conoscenza certa ed evidente, preliminare a ogni altra conoscenza. Etienne Gilson⁶⁸ aveva mostrato che questa conoscenza evidente è uno dei caratteri qualificanti dell'agostinismo metafisico, insieme al suo corollario, cioè all'idea che l'anima è più conosciuta del corpo. Con un linguaggio fortemente platonico, pur senza alcun riferimento diretto ad Agostino, Montaigne assume una posizione critica su questo punto:

il est vray-semblable que, si l'ame *sçavoit* quelque chose, elle se *sçauroit* *premierement elle mesme*; et, si elle *sçavoit* quelque chose *hors d'elle*, ce seroit son *corps et son estuy*, avant toute autre chose⁶⁹.

Se non si può che negare questa possibilità, non è solo perché la dossografia sull'anima è un'accumulazione di proposizioni disparate, quando non in contraddizione, che dimostrano che l'oggetto del conoscere, in verità, non è conosciuto; vi è una ragione effettiva, che decolla dall'esperienza di Montaigne.

Je n'ay veu *monstre* et *miracle* au monde plus expres que *moy-mesme*. On s'apprivoise à toute estrangeté par l'usage et le temps; mais *plus je me hante et me connois*, *plus ma difformité m'estonne*, *moins je m'entens en moy*⁷⁰.

Il continuo avere a che fare con se stessi non è garanzia di un'accresciuta comprensione di sé, perché «se connaitre» non è «s'entendre». L'indagine psicologica, l'osservazione e l'esperienza interna, partecipano della stessa aporeticità: la conoscenza dei «branles de l'ame» è empirica, *a posteriori*, incompleta, senza fine.

⁶⁸ «C'est donc un premier caractère de l'augustinisme métaphysique que l'évidence par laquelle l'âme s'apprehende elle-même est la première de toutes les évidences et le critère de la vérité» (Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin 1982, p. 321).

⁶⁹ II, 12, p. 561 [A].

⁷⁰ III, 11, p. 1029 [B].

Incomprensibile, l'anima non è affatto più conosciuta del corpo, al contrario «il est bien *mal-aisé de borner les efforts des facultez de l'ame*, là où des *forces corporelles* nous avons plus de loy de les *limiter et cognoistre* [...]»⁷¹.

La psicologia non potrà che procedere seguendo l'esperienza dei contenuti psichici, privilegiando «ce que nous sentons en nous» e tenendosi a quegli elementi che risultano «naturels et perceptibles». Certo Montaigne riprende la terminologia delle *facultates* – «imagination», «memoire», «jugement», «volonté», «discours» – ma privandola di ogni implicazione sostanzialista: si tratta di osservare ciò che noi facciamo quando, ad esempio, ci accade di immaginare, o di ricordare, o di volere, etc. Ma questa indagine, che è in fondo il senso stesso degli *Essais* – «c'est icy purement l'essay de mes *facultez naturelles*, et nullement des *acquises*»⁷² – ha una finalità eminentemente *performativa*:

j'augmente tousjours cette creance que *la pluspart des facultez de nostre ame*, comme nous les employons, *troublent plus le repos de la vie* qu'elles n'y servent⁷³.

Come abbiamo visto, «les efforts des facultez de l'ame» sono difficili da limitare, ed è anche per questa ragione che Montaigne è portato a constatare, e a credere, che gli uomini non ne facciano affatto un buon impiego. La conoscenza dell'anima non vale nulla, quindi, se non ci apprende a ben «employer» le nostre facoltà psichiche, per favorire, per quanto possibile, il «repos de la vie», la *tranquillitas*. Da questa conoscenza, insomma, Montaigne si attende la formulazione di una saggezza efficace e a misura d'uomo, delle sue forze e dei suoi limiti, che sappia contenere e modulare i «troubles», cioè i turbamenti passionali (*perturbationes*), in ciò che hanno di estremo e alienante. L'introspezione, insomma, sarà impiegata come un strumento

⁷¹ II, 32, p. 723 [A].

⁷² II, 10, p. 407 [A].

⁷³ II, 37, p. 760 [A, C].

propedeutico alla vita morale, a quell'«interne santé»⁷⁴ che oggi chiameremmo igiene mentale.

⁷⁴ III, 13, p. 1079 [B].

2.2 – *L'anatomie de la philosophie*. La psicostoria e la scoperta del mobilismo affettivo (I, 38)

Nella suo lavoro dedicato al problema della conoscenza nella filosofia moderna, Ernst Cassirer aveva condensato in qualche lucida riga l'attitudine di Montaigne nei confronti della storia:

De façon générale, un nouvel éclairage sur l'*histoire* sort de là: elle n'est plus conçue comme une connaissance philologique de l'Antiquité, Montaigne y voit une *psychologie générale de l'homme*, « l'Anatomie de la philosophie » qui nous donne à voir les domaines les plus obscurs de notre nature¹.

Una «psicologia generale dell'uomo»: se non possiamo non aderire all'indicazione di Cassirer, crediamo che restino da approfondire i presupposti critici e le modalità teoretiche che effettivamente preparano, negli *Essais*, questo passaggio dalla filologia alla *psicologia*, passaggio che consiste anche nella concettualizzazione di un nuovo modo di leggere e «escrire l'histoire»². La considerazione del saggio I, 38, «Comme nous pleurons et rions d'une mesme chose», offrirà un esempio significativo della fecondità euristica della *psicostoria* praticata da Montaigne, uno sguardo sul

¹ E. Cassirer, *op. cit.*, p. 146. Si veda anche: P. Burke, *Montaigne*, cit., p. 53. Più recentemente, Nicola Panichi ha portato l'attenzione sull'esistenza di un nesso costitutivo tra la «costruzione di sé e la costruzione della storia», per cui la storia – vacillante quanto alla produzione di esemplarità – si pone come vero intertesto dove il saggista attinge una materia infinita, «materia prima del registro della sua vita» e dell'«elaborazione della sua arte di vivere» (N. Panichi, *I vincoli...*, cit., pp. 5-6 e *passim*).

² I, 21, p. 106 [C].

passato teso ad arricchire, «par le moyen des histoires»³, l'osservazione e la conoscenza dell'anima umana e dei suoi «mouvemens».

In quanto «*pratique des hommes* [...] qui ne vivent qu'en la memoire des livres»⁴ la storia costituisce un elemento essenziale della «nouvelle maniere» d'educare che Montaigne espone in I, 26, «De l'institution des enfans». Il sintagma è qui utilizzato per la prima volta⁵ e assume un senso specifico in virtù del contesto argomentativo che lo introduce, dove si espone l'importanza pedagogica del «commerce des hommes» nelle sue molteplici declinazioni – viaggio, conversazione, osservazione. Il discorso tuttavia scivola lentamente dal piano di una «connaissance d'autrui» che passa attraverso la mediazione linguistica e visiva, in cui il ragazzo è invitato «à la conversation» e ad «avoir les yeux par tout», a quello di una pratica delle «grandes *ames* des meilleurs siecles» la cui mediazione fonda, «principalement», il processo di conoscenza di sé. La tematizzazione di tale prospettiva «psicologica» si realizza attraverso la considerazione del duplice carattere della storia, relativo all'intenzione individuale e soggettiva («qui veut», «à d'aucuns», «à d'autres») di chi legge, e alla diffrazione originaria dello statuto epistemologico della storia stessa e della sua *utilitas*.

En cette pratique des hommes, j'entends y comprendre, et principalement, ceux qui ne vivent qu'en la memoire des livres [*i.e.* l'histoire]. Il [l'enfant] practiquera, par le moyen des histoires, ces grandes *ames* des meilleurs siecles. C'est un *vain estude*, qui veut; mais qui veut aussi, c'est un *estude de fruit inestimable* [...]. A d'aucuns c'est un *pur estude grammairien*; à d'autres, l'anatomie de la philosophie, en laquelle les plus abstruses parties de nostre nature se penetrent⁶.

³ I, 26, p. 156 [A].

⁴ I, 26, p. 156 [A].

⁵ Lo si ritroverà ancora in due occasioni che ne esprimono il senso performativo e socializzante, caratteristico del momento esteriore di tale «pratique»: in III, 3, p. 820 [B] e p. 824 [B] (con la differente grafia «pratique/practique»).

⁶ I, 26, p. 156 [A, C].

Lo statuto cognitivo della storia è attraversato da una sorta di *generatio aequivoca*, sospeso tra «vain estude» e «estude de fruit inestimable», e sollecita una scelta metodologica rigorosa che misuri la differenza tra una disciplina vuota e una feconda.

Nella sua *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, opera pubblicata per la prima volta a Parigi nel 1566 e che segnerà una vera rivoluzione nel panorama dell'*ars historica* rinascimentale, Jean Bodin aveva incontrato un'analogia difficoltà: fin dalla lettera dedicatoria⁷ il giurista angioino persegue la costituzione di un metodo che permetta di raccogliere – «legere», «decerpere» – i fiori e i frutti della storia – «flores historiarum [...] ac fructus» – secondo un'attitudine classificante e «matematizzante» che si distanzia da una considerazione puramente retorica della pratica storica⁸.

In una prospettiva teorica decisamente differente Montaigne ritiene necessario distinguere la maniera in cui la storia può portare «fruit» e la maniera in cui, al contrario, non porta nulla («vain») riducendosi ad «un pure estude grammairien». Questa concezione della storia si chiarisce considerando lo spettro semantico coperto dai termini «grammaire-grammarien(ne)» negli *Essais*, in genere tangenziale al problema dell'opposizione *mots/choses* e *ars/nature*, insieme alla violenta critica dell'*ars rhetorica*⁹ operata da Montaigne. Nel capitolo I, 51, «De la vanité des paroles» la specificità della «grammaire» e della «rhetorique», due fondamentali *artes sermocinales* del *trivium* medievale (insieme alla logica) confluite in seguito nel *cursus studiorum* degli *studia humanitatis*¹⁰ – e proprio a fianco della *historia* e della *poetica* – è illustrata per mezzo delle fonti oratorie latine.

⁷ J. Bodin, *Oeuvres Philosophiques*, texte établi, traduit et publié par P. Mesnard, t. I, PUF, Paris 1951, p. 107.

⁸ Cf. C.-G. Dubois, *La conception de l'histoire en France au XVI^e siècle (1560-1610)*, Nizet, Paris 1977, pp. 94-95. Sull'idea di una «mathématisation de l'histoire» operata da Bodin nella sua *Methodus*: Cf. P. Desan, *Penser l'histoire à la Renaissance*, Paradigma, Caen 1993, pp. 145-169.

⁹ Cf. H.F. Plett, *Rhetoric and Renaissance Culture*, de Gruyter, Berlin 2004, pp. 71-72.

¹⁰ Cf. O. Kristeller, «Humanism», in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, 1990, p. 113. In «De l'institution des enfants» (I, 26, p. 168 [A]) Montaigne evoccherà con precisione l'organizzazione del corso di studi umanistici e integrerà la critica al paradigma retorico in un ampio tentativo di riforma della metodologia di apprendimento che risponde a un'intenzione formativa precisa: «nous qui cerchons icy [...] de former non un grammairien ou logicien, mais un gentil'homme» (p. 169 [A]).

Rievocando la proibizione del *pathos* retorico ad Atene (quel *movere* che Cicerone¹¹ poneva tra gli obiettivi dell'oratore) e di due importanti parti del discorso persuasivo come l'*exordium* e la *peroratio*, Montaigne attinge all'*Institutio Oratoria* di Quintiliano¹² e identifica la «principale partie» della retorica, «qui est esmouvoir les affections», come effetto «d'un'art piperesse et mensongere» il cui scopo è «de tromper nostre jugement, et d'abstardir et corrompre l'essence des choses»¹³. Nella parte finale del capitolo Montaigne passa in rassegna alcuni «noms de la grammaire» come «metonimie, metaphore, allegorie, et autres», le principali figure del discorso persuasivo che una volta formalizzate occultano il loro radicamento in un livello retorico-grammaticale «naturale»¹⁴ precedente ogni artificio: «semble-il pas qu'on signifie quelque forme de langage rare et pellegrin? Ce sont titres qui touchent le babil de vostre chambriere»¹⁵.

L'opposizione «estude grammairien/anatomie de la philosophie» rispecchia quindi la distanza esistente tra un'arte vana, che si muove sul piano del discorso e delle sue figure, e una disciplina che si interessa alla natura dell'uomo e alla sua vita interiore. La prima è un'«exercitation de l'ame», si riferisce «au dedans» e ci rende «sages», la seconda un'«exercitation de la langue», non riguarda che il «dehors» e ci rende «scavants»¹⁶. Nel capitolo «Des nomes» troviamo un'ulteriore indicazione che completa le precedenti riflessioni: «L'histoire – scrive Montaigne – a cognu trois Socrates, cinq Platons, huict Aristotes, sept Xenophons, vingt Demetrius, vingt Theodores: et divinez combien elle n'en a pas cognu»¹⁷. Sia chiaro, Montaigne non intende con questo sostenere una concezione ciclica

¹¹ Cicerone, *De Oratore*, II, 26, 114 e *Brutus*, 50, 185.

¹² Quintiliano, *Institutio Oratoria*, II, XVI, 4.

¹³ I, 51, p. 305 [A, C].

¹⁴ Si potrebbe intravedere in questo passaggio una formulazione non lontana dalla tesi che Giambattista Vico sosterrà nella sua *Scienza Nuova*, circa il significato proprio e naturale dei tropi e delle figure - tra cui la metafora e la metonimia (Cf. *Histoire de la Rhétorique des Grecs à nos jours*, sous la direction de M. Mayer, Librairie générale française, Paris 1999, pp. 206-208).

¹⁵ I, 51, p. 307 [B].

¹⁶ I, 24, p. 143 [A]; II, 10, p. 416 [A].

¹⁷ I, 56, pp. 279-280 [C].

della storia come era formulata nel pensiero stoico¹⁸, ma al contrario vuole affermare che la storia può anche essere concepita come una semplice totalità nominale¹⁹ la cui comprensione resta vincolata alle parole che la compongono, parole che non hanno alcun rapporto né con le cose che designano – «ce Pierre ou Guillaume, qu'est ce, qu'une *voix* pour tous potages»²⁰ – né con «les plus abstruses parties de nostre nature», vero oggetto dell'*histoire-anatomie*. A tal proposito risulta decisivo il noto passaggio nominalista²¹ di II, 16: «Il y a le nom et la chose: le nom, c'est une voix qui remerque et signifie la chose; le nom, ce n'est pas une partie de la chose ny de la substance, c'est une *piece estrangere* joincte à la chose, et hors d'elle»²². In questo modo Montaigne sembra integrare la sua violenta critica della retorica con un nominalismo iperbolico e una teoria arbitraria del segno che sottraggono la storia alla prospettiva retorica classica²³ e approssimano gli *Essais* ad una certa storiografia anti-retorica del tardo XVI secolo²⁴.

Nella cultura umanistico-rinascimentale «*escrire l'histoire*»²⁵ è un'attività intellettuale che risponde a regole di composizione del racconto studiate

¹⁸ Scrive ad esempio il vescovo Nemesio riferendosi alla dottrina stoica della *apocastasi*: «Futurum enim esse rursus Socratem et Platonem et unumquemque hominum cum eisdem et amici et civibus [...]» (*De Natura Hominis*, tr. de Burgundio de Pise, éd. critique par G. Verbeke-J.R. Moncho, Leiden 1975, XXXVII, 68-70). Sulle principali concezioni della storia nella seconda metà del XVI secolo: Cf. H. Weisinger, «Ideas of History During the Renaissance», in *Journal of the History of Ideas*, VI, 4, 1945, pp. 415-435.

¹⁹ Cf. M.-D. Couzinet, *Sub specie hominis: études sur le savoir humain au XVIe siècle*, Vrin, Paris 2007, pp. 178-179

²⁰ I, 56, p. 279 [A].

²¹ Cf. A. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, Seuil, Paris 1980; H. Friedrich, *Montaigne*, Gallimard, Paris 2002, pp. 168-172. Sull'arbitrarietà dei segni linguistici si veda: M.-L. Demonet, *A plaisir. Sémiotique et scepticisme chez Montaigne*, Paradigme, Orleans 2002, in particolare il capitolo I, «Rudiments de sémiotique renaissante», pp. 17-34.

²² II, 16, p. 618 [A].

²³ Un ruolo fondativo svolge la lunga digressione sulla *historia* nel *De Oratore* di Cicerone (II, 12, 51 – XV, 64). Sulla finalità retorico-morale della storiografia classica si vedano: T. Ménissier, *Machiavel, la politique et l'histoire. Enjeux philosophiques*, PUF, Paris 2001, pp. 15-24; P. O. Kristeller, *Retorica e filosofia dall'Antichità al Rinascimento*, Bibliopolis, Napoli 1980, p. 74; H.F. Plett, *op. cit.*, pp. 63-66.

²⁴ Cf. P. Burke, «The Rhetoric and Anti-Rhetoric of History in the Early Seventeenth Century», in *Anamorphosen der Rhetorik: Die Wahrheitsspiele der Renaissance*, Ed. G. Schröder et al., W. Fink, München 1997, pp. 71-79.

²⁵ I, 21, p. 106 [C].

all'interno di un genere letterario conosciuto sotto il nome di *ars historica*²⁶. All'interno di questa variegata tradizione culturale, collocabile tra la fine del Trecento e la fine del Cinquecento, la teoria rinascimentale della storia prende forma e la storia comincia a dichiarare la sua autonomia concettuale dalle altre discipline, in particolare retorica e poetica. Le idee principali avanzate dalle istanze più critiche delle *artes historicae* erano essenzialmente due: una presa di distanza dal paradigma retorico della storia e una nuova comprensione del valore degli *exempla*. Alla luce di questo sommario *excursus* si può constatare come Montaigne, in merito ad una possibile «delimitazione» della disciplina, agisca da innovatore che cerca di specificare l'oggetto «histoire» svincolandolo dalle pratiche del «Rhetoricien ou Grammairien»²⁷.

La seconda mossa critica che permette la costituzione del campo teorico caratteristico dell'«anatomie de la philosophie» e della sua efficacia euristica, Montaigne la compie nei confronti della funzione vicaria dell'*exemplum*, oramai diventato un «mirouer vague, universel et à tout sens»²⁸. La nuova funzione che l'*exemplum*²⁹ viene ad assumere nel pensiero di Montaigne rappresenta la seconda condizione di possibilità dell'*histoire-anatomie*.

Hugo Friedrich lo aveva scritto a suo tempo: «Montaigne n'utilise pas lui-même pragmatiquement la matière qu'il trouve chez les historiens. La formule de Cicéron, *historia magistra vitae*, n'est plus chez lui qu'un vestige»³⁰. Se gli *exempla*, la materia della storia, non si prestano ad un uso pragmatico, retorico ed edificante, è perché Montaigne ne evidenzia il valore *teorico*,

²⁶ Ricaviamo queste coordinate storiche e teoriche dall'opera di: G. Cotroneo, *I trattatisti dell'«ars historica»*, Giannini Editore, Napoli 1971, p. 15 sgg.. Si veda anche: P.O. Kristeller, *Retorica e filosofia*, cit., p. 87.

²⁷ II, 16, p. 629 [A].

²⁸ III, 13, p. 1088 [B].

²⁹ Cfr. H. Friedrich, *op. cit.*, p. 214; R. Kosselleck, «“Historia magistra vitae”. Sulla dissoluzione del *topos* nell'orizzonte di mobilità della storia moderna», in *Futuro e passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986, pp. 29-54; K. Stirle, «L'histoire comme exemple, l'exemple comme histoire: contribution à la pratique et à la poétique des textes narratifs», in *Poétique*, X, 1972, pp. 176- 198; J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1982, pp. 27-33; M.-D. Couzinet, *Sub specie hominis*, cit., pp. 177-178 e pp. 143-148; N. Panichi, *I vincoli...* cit., pp. 5-9.

³⁰ H. Friedrich, *op. cit.*, p. 214. La formula ciceroniana si trova nel *De oratore*, II, 9, 36.

funzionale cioè ad un'indagine sull'«homme en general» cui si correla, sul piano epistemico, una vera critica del loro valore induttivo. Tuttavia Montaigne ha conosciuto la seduzione pragmatica dell'*exemplum*, e negli *Essais* questa seduzione assume la forma di una vera pedagogia³¹: l'esempio, soprattutto nella prima redazione degli *Essais*, assume un valore regolatore e il processo di formazione passa attraverso *l'interiorizzazione mimetica e immaginativa* di figure esemplari che costituiscono, per la conoscenza di sé, delle vere unità di misura.

Jusques à ce que vous vous soiez rendu tel, devant qui vous n'osiez clocher, et jusques à ce que vous ayez honte et respect de vous mesmes, *observentur species honestae animo*, presentez vous tousjours en l'imagination Caton, Phocion et Aristides, en la presence desquels les fols mesmes cacheroient leurs fautes, et establissez les contrerolleurs de toutes vos intentions: si elles se detraquent, leur reverence les remettra en train³².

Questa didattica esemplare assimila un paradigma che ha svolto, fin dall'antichità classica, un importante ruolo di strutturazione della condotta individuale e collettiva nella misura in cui la narrazione del passato, operando sull'emotività e l'interiorità del lettore, poteva produrre un comportamento morale conforme alla tradizione. L'efficacia educativa dell'esemplarità implica tuttavia una fondazione epistemologica della sua validità gnoseologica e performativa: l'esemplarità in quanto «processo di pensiero»³³ si fonda – ha osservato lo storico Reinhart Koselleck – su una «predisposizione a considerare le possibilità umane come inserite in un *continuum* storico generale, [sulla] convinzione nella stabilità della natura umana [e in una] potenziale somiglianza degli eventi terreni»³⁴. L'*exemplum*,

³¹ «Une pédagogie qui veut inculquer des *normes* à travers l'imitation des grandes vies où ces normes se sont actualisées» (J. Starobinski, *op. cit.*, p. 30).

³² I, 39, pp. 247-248 [C, A].

³³ N. Zorzetti, «Dimostrare e convincere. L'*exemplum* nel ragionamento induttivo e nella comunicazione», in *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, Mélanges de L'Ecole Française de Rome, 92, 1980, 1, p. 34.

³⁴ R. Koselleck, *op. cit.*, p. 32.

rappresentazione narrativa e persuasiva di un valore etico e normativo, risulta fondato su un postulato antropologico forte che potremmo chiamare di «uniformità della natura umana», postulato che giustifica la *funzione vicaria* dell'esempio e la possibilità che le vicende degli individui del passato continuino ad orientare nel presente. Tuttavia, lungo il processo di composizione degli *Essais*, Montaigne avanzerà un dubbio radicale su questa funzione e possibilità. La lettura delle «histoires» metterà in evidenza, più che la somiglianza, «l'infinie diversité des actions humaines»³⁵ e l'ipotesi che la natura umana sia uniforme e costante sarà negata – «les bons auteurs mesmes ont tort de s'opiniastrent à former de nous une *constante et solide contexture*»³⁶ – insieme all'esistenza stessa di un'idea adeguata di tale natura:

*combien y a il de nos descriptions fauces? Il [i.e. l'uomo] n'est plus risible, ny à l'avanture capable de raison et de société. L'ordonnance et la cause de nostre bastiment interne seroyent, pour la plus part, hors de propos*³⁷.

La pedagogia mimetica dell'esempio perde così il suo fondamento ontologico e la sua efficacia pragmatica, ma tale crisi non impedisce a Montaigne di salvaguardare la rappresentazione narrativa degli *exempla* all'interno di una ricerca *teorica* che li considera come «temognaiges» e «tour[s] de l'humaine capacité», siano essi «fabuleux ou vrais, «advenu[s] ou non advenu[s]»³⁸. La verità della storia come *adaequatio* tra i fatti accaduti (*res gestae*) e i fatti narrati (*historia rerum gestarum*), la *historia* come *vera narratio*³⁹, passano in secondo piano nelle preoccupazioni di Montaigne perché la verità alla quale egli aspira non è d'ordine fattuale ma *psicologico* ed *etico*, è cioè una verità che riguarda il modo in cui l'uomo agisce e patisce, il modo in cui si

³⁵ III, 13, p. 1066 [B].

³⁶ II, 1, p. 332 [B].

³⁷ II, 12, 525 [A].

³⁸ I, 21, p. 105 [C]. Cf. A. Tournon, «Advenu ou non advenu...», *Montaigne et l'histoire*, textes réunis par Claude-Gilbert Dubois, Klincksieck Paris 1991, pp. 31-38.

³⁹ L'espressione è di Jean Bodin (Cfr. *Oeuvres Philosophiques*, cit., p. 114). A tal proposito si vedano: G. Cotroneo, *Jean Bodin teorico della storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1966; M.-D. Couzinet, *Histoire et méthode à la renaissance. Une lecture de la Methodus de Jean Bodin*, Vrin, Paris 1996.

comporta e si potrebbe comportare: «Il y a des auteurs, desquels la fin c'est dire les evenemens. La mienne, si j'y sçavoye advenir, seroit *dire sur ce qui peut advenir*»⁴⁰. L'idea di una storia documentaria che ricostruisce il passato⁴¹ – «ce qui s'est passé»⁴² – «à la mode d'une information judiciaire», confrontando «les tesmoins» e accogliendo «les objects [*i.e.* les objections] sur la preuve des pontilles de chaque accident», questa «recherche de la verité» così «delicate» è stata, scrive Montaigne, «suffisamment traitée[e] par Bodin, et selon ma conception»⁴³. Montaigne accorda a Jean Bodin la piena competenza circa il metodo di ricerca della verità storica e, così facendo, riserva alla sua propria concezione della storia un nuovo orizzonte conoscitivo.

Pensare la storia come «anatomie de la philosophie» significherà quindi fissare il senso dell'esemplarità in una prospettiva eminentemente teorica e individuare in essa lo strumento per scomporre e dividere (*anà* “attraverso” e *tèmmo* “tagliare”) la «natura umana» («nostre nature») nelle sue parti recondite e nascoste («les plus abstruses»), al di là di ogni orizzonte morale-edificante. Come nel XVI secolo, il secolo dell'anatomia⁴⁴, le parti del corpo umano si mostrano agli occhi del lettore-spettatore che osserva le tavole del *De humani corporis fabrica* (1543) di Andrea Vesalio, così l'anatomia dell'anima umana si mostra al lettore di storia che medita sugli *exempla* e a questo proposito Montaigne – discepolo di Plutarco⁴⁵ – concepisce una vera *psicostoria* più attenta «aux conseils qu'aux evenemens, [...] à ce qui part du

⁴⁰ I, 21, pp. 105-106 [C].

⁴¹ *Wie es eigentlich gewesen*, secondo la formula della storiografia positivista ottocentesca. Cf. E. H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi, Torino 2000, p. 13.

⁴² II, 10, p. 418 [A].

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Sul transfert dei concetti medico-anatomici nella pratica della scrittura dell'*essai*: Cf. P. Desan, *Montaigne. Les formes...* cit., pp. 43-58.

⁴⁵ Si tratta della distinzione tra *historia* e *bíos* che Plutarco espone nel famoso *incipit* della *Vita di Alessandro*. Il *topos* sarà ripreso da Jacques Amyot nell'*Avis aux lecteurs* della sua traduzione francese delle *Vies des hommes illustres* (1559): «l'une est plus publique, l'autre plus domestique: l'une concerne plus ce qui est au dehors de l'homme, l'autre ce qui procede du dedans: l'une les evenemens et l'autre les conseils» (citiamo dall'ed. Vascosan 1567, riprodotta in: Plutarque, *Les vies des hommes illustres*, traduction J. Amyot, introduction et notes de J. Massin, Le club français du livre, Paris 1967). Cfr. I. Kostantinovic, *Montaigne et Plutarque*, Droz, Genève 1989, pp. 284-285.

dedans qu'à ce qui arrive au dehors»⁴⁶, oggetto quest'ultimo di un'attenzione che oggi chiameremmo evenemenziale.

In questa prospettiva la storia è orientata a una comprensione dell'*interiorità umana*, dei moventi e degli impulsi che la fanno agire e reagire. I termini impiegati da Montaigne per descrivere il campo d'indagine dell'*anatomie de la philosophie* non lasciano dubbi: «intentions» (I, 21), «conditions internes», «conseils», «ce qui part du dedans» (II, 10), «mouvements privez», «inclinations particuliers» (III, 8). Si comprende allora perché Montaigne avrebbe preferito sapere che cosa Bruto diceva «en sa tente à quelqu'un de ses privez amis, la veille d'une bataille, que les propos qu'il tint le lendemain à son armée; et ce qu'il faisoit en son *cabinet* et en sa *chambre*, que ce qu'il faisoit emmy la place et au Senat»⁴⁷. Attraverso questa polarizzazione spaziale l'«histoire-anatomie» tenderà a valorizzare lo studio della vita privata, di «telle parole, telle action privée»⁴⁸, in opposizione a un'idea della storia interessata alle parole e alle azioni pubbliche di un personaggio storico di fronte alla sua «armée» o «emmy la place et au Senat», situazioni narrative che la storiografia classica aveva codificato secondo le forme persuasive dell'*elocutio* e dell'*actio*.

Ma una volta liberata la storia dalle sue tradizionali funzioni retoriche e esemplari, resta da capire cosa significa realmente, per l'«anatomie de la philosophie», penetrare nelle «plus abstruses parties de nostre nature», e perché nella storia «l'homme en general [...] y paroist plus *vif* et plus *entier* qu'en nul autre lieu»⁴⁹. Cosa intende Montaigne con queste espressioni? È al saggio I, 38 che ci rivolgeremo per cercare una risposta a questa domanda, e per mostrare come Montaigne, grazie all'interazione tra sguardo introspettivo e psicostorico, giunga a proporre una complessa e articolata tesi sulla natura dell'anima, sul decorso dei suoi contenuti psichici e affettivi, e sui nessi associativi che li connettono l'un l'altro in maniera fuggevole e

⁴⁶ II, 10, p. 416 [A].

⁴⁷ *Ibidem*, p. 415 [A].

⁴⁸ *Ibidem*, p. 417 [A].

⁴⁹ II, 10, p. 416 [C].

spesso impercettibile. Il breve capitolo I, 38 è davvero un «saggio» di psicostoria.

Fin dal suo titolo – «Comme nous pleurons et rions d’une mesme chose» – il saggio I, 38, annuncia un interesse descrittivo per il dinamismo contraddittorio che caratterizza alcuni aspetti della nostra vita emotiva e di cui la storia offre un campo di osservazione privilegiato: «Quand nous rencontrons dans les histoires...», «Les historiens disent que...»⁵⁰. Questo saggio mostra molto bene come per Montaigne i racconti degli storici, insieme a quelli dei poeti⁵¹, funzionino come vere e proprie “cartelle cliniche” delle passioni, da impiegare criticamente come privilegiato strumento di osservazione e conoscenza. Se gli storici rappresentano l’uomo «plus *vif* et plus entier» nella «varieté de ses conditions internes», i poeti fanno altrettanto, come Montaigne precisa, giudicando «Terence [...] admirable à représenter au *vif* les mouvemens de l’ame et la condition de nos meurs»⁵². Storici e poeti – almeno quelli che Montaigne ama frequentare – rappresentano l’uomo ordinario nello stesso modo in cui il saggista ha inteso rappresentare se stesso: «au *vif*»⁵³. E sul terreno della conoscenza delle passioni, appaiono molto più sinceri dei filosofi stoici, che si immaginano l’uomo possa liberarsi dalle passioni laddove «les poètes, qui feignent tout à

⁵⁰ I, 38, p. 233 [A].

⁵¹ Montaigne stesso aveva confessato la sua “affinità elettiva” per queste due discipline: «L’Histoire, c’est plus mon gibier, ou la poesie, que j’ayme d’une particuliere inclination» (I, 26, p. 146 [A]). Tra i poeti, «Vergile, Lucrece, Catulle et Horace» occupano «le premier rang», ma Montaigne pratica volentieri anche «Lucaïn» e «Terence», quest’ultimo giudicato «admirable à représenter au *vif* les mouvemens de l’ame et la condition de nos meurs» (II, 10, pp. 409-410 [A]), cioè le passioni e le azioni umane. Tra gli storici, ricorderemo innanzitutto «Plutarque» – «mon homme» scriverà Montaigne (p. 416 [A]) –, «Cesar», «Saluste» e «Tacitus» (III, 8, p. 940 [B]), il solo autore «qui mesle à un registre public tant de consideration des meurs et inclinations particulieres».

⁵² II, 10, p. 411 [A]. Nell’edizione del 1580 Montaigne aveva definito la «science morale» come «la consideration des natures et conditions de divers hommes, les coustumes des nations differentes» (*Ibidem*, p. 416, nota 7). Questa definizione, che Montaigne abbandonerà dopo il 1588 (cf. Desan, *Montaigne: Les formes...*, cit., p. 162), mostra come la storia e la poesia partecipino entrambe alla costituzione di una «science» descrittiva dell’uomo, dove Montaigne trova la rappresentazione dell’«homme en general».

⁵³ «Je veus qu’on m’y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice: car c’est moy que je peins. Mes defauts s’y liront *au vif*, et ma forme naïve, autant que la reverence publique me l’a permis» («Au Lecteur»). E ancora rivolgendosi a «Madame d’Estissac»: «Or, Madame, ayant à m’y pourtraire au *vif* [...]» (II, 8, p. 385 [A]).

leur postes, n'osent pas descargar seulement des larmes leurs heros»⁵⁴. La storia e la poesia, insomma, risultano libere da rigide griglie antropologiche e, per questo, contribuiscono a un ripensamento della vita affettiva nei termini di un ritorno all'esperienza quotidiana e ordinaria degli uomini.

Nel saggio I, 38, Montaigne mette a frutto l'efficacia di queste letture: le *Vies* di Plutarco, le cronache di Froissart e di Gilles, gli *Annales* di Tacito, il *Canzoniere* di Petrarca, i *Pharsalia* di Lucano, i *Carmina* di Catullo, testimoniano di una condotta affettiva frequente nell'uomo, che si manifesta in passioni fortemente incoerenti rispetto alle condizioni cui si rapportano. Ma per Montaigne, queste reazioni emotive apparentemente non conformi alle circostanze e alla stessa volontà degli individui, come ad esempio il pianto di Cesare di fronte alla testa del suo nemico Pompeo⁵⁵, non devono essere esclusivamente ricondotte – «il ne faut pas croire» – a una «contenance toute fauce et contrefaict» alla maniera di Lucano e Petrarca⁵⁶, qui convocati – e criticati – come rappresentanti di una psicologia della dissimulazione secondo cui l'animo umano nasconde le sue vere passioni attraverso atteggiamenti ad esse contrari. È questa credenza che si tratta di decostruire. E Montaigne si appresta a farlo, innanzitutto avanzando una tesi ben chiara:

Car, bien que, à la verité, la pluspart de nos actions ne soient que masque et fard, et qu'il puisse quelquefois estre vray, *Haeredis fletus sub persona risus est*, si est-ce qu'au jugement de ces accidens *il faut considerer* comme *nos ames se trouvent souvent agitées de diverses passions*⁵⁷.

L'obiezione sollevata da Montaigne, pur accogliendo la possibilità della dissimulazione, intende portare uno sguardo più profondo sulla

⁵⁴ II, 2, p. 346 [A,C].

⁵⁵ *Vie de Jules César*, 62 (trad. Amyot, t. II, pp. 463-464) e *Vie de Pompée*, 112 (t. II, p. 315).

⁵⁶ Montaigne cita il *Canzoniere* di Petrarca (LXXXII, 9-11, Lyon, G. Rouillé, 1550; CII, 9-11, nelle edizioni moderne) e la sua fonte latina, i *Pharsalia* di Lucano (IX, 1037-1039, forse dall'ed. di Anversa, Pulmannus, 1564), in cui il pianto di Cesare è interpretato come atto insincero che nasconde, in verità, un sentimento di gioia.

⁵⁷ I, 38, p. 234 [A]. Per la citazione latina: Publilius Syrus citato da Aulio Gellio (*Noctium Atticarum*, XVII, 14, 4, v. 7).

comprensione della psicologia delle azioni e delle reazioni umane a partire da una posizione teorica precisa: la nostra vita psichica è caratterizzata da un'*agitazione passionale* differenziata e pressoché costante. Il concetto medico di *complexio*⁵⁸ come insieme di elementi, nella fattispecie le «humeurs», e l'idea che una di esse sia «maitresse» (quella che definisce il temperamento), viene trasposto sul piano della vita psichica che può essere pensata, secondo un'omologia strutturale, come un insieme di elementi eterogenei che interagiscono l'uno con l'altro e di cui ve ne può essere uno che assume la posizione dominante. Si noterà come Montaigne recepisca positivamente – quando questo è utile alla sua riflessione – le conoscenze proprie della medicina, fino a operare dei veri transfert concettuali verso altri territori, in questo caso quelli psicologici.

Et tout ainsi qu'en nos corps ils disent [i.e. i medici] qu'il y a une assemblée de diverses humeurs, desquelles celle là est maistresse qui commande le plus ordinairement en nous, selon nos complexions: aussi, *en nos ames*, bien qu'il y ait *divers mouvemens qui l'agitent*, si faut-il qu'il y en ait *un à qui le champ demeure*. Mais ce n'est pas avec si entier avantage que, pour la *volubilité et soupplasse de nostre ame*, les plus foibles par occasion ne regaignent encor la *place* et ne facent une courte charge à leur tour⁵⁹.

L'anima ora è pensata come una “piazzaforte”, uno spazio («place») attraversato e agitato da molteplici passioni diverse, in cui la dominante, quella che ha occupato tutto il “campo psichico” – «à qui le champ demeure» – resta comunque esposta all'assalto («charge») delle passioni più deboli, che possono, anche solo per un istante, rioccupare la piazza forte. Questo avvicinarsi di passioni dominanti e dominate, questo continuo rovesciamento dell'equilibrio tra le forze passionali, tutto questo viene inquadrato da Montaigne all'interno della più generale «*volubilité et soupplasse de nostre ame*». Si tratta di una condizione universale e naturale

⁵⁸ Cf. D. Jacquart, «De *crasis* à *complexio*...», art. cit., p. 74.

⁵⁹ I, 38, p. 234 [A].

che non è vincolata alla maturazione della personalità psichica; la si ritrova nel bambino come nell'adulto.

D'où nous voyons non seulement *les enfans*, qui vont tout naïfvement apres la nature, *pleurer et rire* souvent de mesme chose; mais *nul d'entre nous* ne se peut vanter, quelque voyage qu'il face à son *souhait*, que encore au départir de sa famille et de ses amis il ne se *sente frissonner le courage* [i.e. il cuore]; et, si les *larmes* ne luy en eschappent tout à faict, au moins met-il le pied à l'estrié d'un *visage morne et contristé*⁶⁰.

Difficile non scorgere, nella *fluctuatio animi* del viaggiatore che mette il piede nella staffa, il viso di Montaigne, che già molto aveva viaggiato per la Francia e che di lì a poco sarebbe partito per il grande viaggio verso l'Italia. Il montaggio del testo mostra chiaramente che Montaigne sta procedendo con metodo, e il passaggio dalle testimonianze degli storici e dei poeti ai dati raccolti attraverso l'osservazione esteriore e interiore, è guidato da una intenzione teorica che pretende avere valore esplicativo: quanto detto sull'anima permette di comprendere l'instabilità e l'incoerenza delle passioni senza attribuirle alla dissimulazione, ma in virtù delle caratteristiche proprie dello psichismo individuale e del dinamismo passionale. Montaigne sta rettificando una credenza, lo abbiamo visto, che vede in tali reazioni emotive il risultato della dissimulazione, di una «*contenance ... toute fauce et contrefaict*». Ed è per questo che Montaigne commenta: «*Ainsin il n'est pas estrange de plaindre celuy-là mort, qu'on ne voudroit aucunement estre en vie*».

Affiora qui un certo "razionalismo" di Montaigne⁶¹, nella misura in cui il «*jugement de ces accidents*», rettificato dal presupposto dell'agitazione

⁶⁰ I, 38, p. 234 [A].

⁶¹ Per altre ragioni sostenuto, a suo tempo, da: Z. Gierczynski, «Le rationalisme de Montaigne et l'unité de sa pensée», *Montaigne et les Essais, 1580–1980*, Actes du Congrès de Bordeaux, Champion-Slatkine, Paris-Genève 1983, pp. 135-153.

passionale dell'anima⁶², ci libera dalla «stranezza» apparente della loro contraddittorietà. Nela *fluctuatio animi*, e nei comportamenti acrasici in generale, non vi è nulla di «estrane» per Montaigne.

A questo punto la riflessione mostra un'accelerazione, Montaigne muove verso la sua conclusione: il principio empirico della sua psicologia, secondo cui dobbiamo considerare «nostre ame» muovendo da ciò «que nous sentons en nous»⁶³ (1), interagisce con la testimonianza dell'*exemplum* storico⁶⁴ (2) e la riflessione comparata permette di rilevare, al di là dei diversi "contenuti" empirici, la comunanza "formale" di un medesimo movimento psichico (4) che Montaigne illustra con un'immagine offertagli da Sebond (3).

Qui pour *me* voir une mine tantost froide, tantost amoureuse envers ma femme, estime que l'une ou l'autre soit feinte, il est un sot. (2) *Neron*, prenant congé de sa mere qu'il envoyoit noyer, sentit toutesfois l'émotion de cet adieu maternel, et en eust horreur et pitié. (3) On dict que *la lumiere du soleil n'est pas d'une piece continuë, mais qu'il nous éslance si dru sans cesse nouveaux rayons les uns sur les autres, que nous n'en pouvons appercevoir l'entre deux [...]*; (4) *ainsin eslance nostre ame ses pointes diversement et imperceptiblement*⁶⁵.

L'immagine del sole si trova nel capitolo XVII del *Liber Creaturarum* in cui Sebond espone la dottrina della creazione eterna secondo cui «il creatore» assiste continuamente «il creato» che altrimenti cesserebbe di esistere, «tout ainsi que le soleil ses rayons qu'il fait et refait si dru, qu'il en continue la lumiere»⁶⁶. La similitudine, che nel testo di Sebond vuole rendere più evidente il processo di creazione continua, viene assunta da Montaigne senza alcuna preoccupazione teologica e in ragione delle *relazioni concettuali* che

⁶² «... au jugement de ces accidens il faut considerer comme nos ames se trouvent souvent agitées de diverses passions» (I, 38, p. 234 [A]).

⁶³ II, 12, p. 537 [A].

⁶⁴ Tacito, *Annales*, XIV, 4.

⁶⁵ I, 38, p. 235 [B, A].

⁶⁶ *La théologie naturelle de Raymond Sebon*, in *Oeuvres Complètes de Michel de Montaigne*, vol. I, Louis Conard, Paris 1932, p. 34. Il testo latino recita: «sicut sol suos radios continuo creat in aere. Aliter si non produceret continuo radii deficerent. Ideo de nocte radii non sunt in aëre sed esse desinunt» (*Theologia Naturalis sive Liber Creaturarum*, cit., Titulus XVII).

essa permette di concepire: la percezione di una «piece continuë» (la luce del sole) si rivela un'apparenza causata dall'impossibilità percettiva di cogliere gli elementi distinti che la compongono («nouveaux rayons»), ovvero «l'entre deux».

Montaigne dimostra di aver scelto l'immagine di Sebond per le sue possibilità esplicative e per formulare una tesi concernente il decorso dei contenuti della «nostre ame» e il modo in cui essi si presentano alla nostra coscienza: come il sole, *«ainsin esclance nostre ame ses pointes diverse ment et imperceptiblement»*. L'anima è qui pensata come un *flusso continuo di elementi discreti* che si succedono l'un l'altro in maniera impercettibile, tanto da donarci l'illusione dell'esistenza di una «piece continuë». «Et, à cette cause, – concluderà il capitolo I, 38 – *voulans de toute cette suite continuer un corps, nous nous trompons*».

In questo modo Montaigne avvia, sulle soglie dell'età moderna, un'operazione di «riduzione empirista⁶⁷» che considera l'anima come una collezione, una *suite* di elementi distinti sottoposti a una serie di «forces» (immaginazione, abitudine, sensi) che producono «effects» osservabili, con un'attenzione alle modalità funzionali di tali forze e agli effetti di strutturazione sull'«*humaine condition*», abbandonando una volta per tutte le partizioni della psicologia filosofica (natura, sede, origine, destino) criticate nell'«Apologie»⁶⁸.

Ma l'analisi non si arresta a questo livello, la storia come *anatomie de la philosophie* rende possibile una considerazione ulteriore che riguarda la *modalità* del flusso psichico e affettivo. Dopo aver riportato l'*exemplum* di

⁶⁷ L'espressione è di Mario da Dal Pra e si riferiva, nella sua intenzione originale, alla filosofia di Hume: Cf. *David Hume: la vita e l'opera*, Laterza, Bari 1984, p. 175. Sull'idea di interiorità come «courant d'affects» si veda anche: F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, PUF, Paris 1997, p. 90, che però non accenna minimamente al contenuto del saggio I, 38. L'idea di anima come «suite» pone una problematica relativa all'identità individuale che avvicina Montaigne al pensiero di David Hume e alla sua teoria della mente come «bundle or collection of different perceptions, wich succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in perpetual flux and movement» (Cf. *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford 2007, p. 164). Hume si impegnerà, come Montaigne, a dimostrare il carattere fittizio dell'idea di un'esistenza semplice e continua della mente.

⁶⁸ II, 12, pp. 541-556.

Serse⁶⁹ durante la campagna di Grecia, del suo passare repentino dall'«allegresse» alle «larmes», il testo giustappone al terreno osservativo dell'«histoire» (Erodoto) quello dell'esperienza diretta e descrive la dinamica affettiva che accompagna la vendetta d'onore.

Nous avons poursuivy avec *resoluë volonté* la vengeance d'une injure, et resenty un singulier *contentement* de la victoire, nous en *pleurons* pourtant; ce n'est pas de cela que nous pleurons; il n'y a rien de changé, mais *nostre ame regarde la chose d'un autre oeil*, et se la *represente par un autre visage*: car chaque chose a plusieurs biaux et plusieurs lustres. La parenté, les anciennes accointances et amitez saisissent nostre *imagination* et la *passionnent* pour l'heure, selon leur condition; mais le contour en est si brusque, qu'il nous *eschappe*⁷⁰.

I moralisti della «dissimulazione» sosterrebbero – lo abbiamo visto – che tale pianto è «masque et fard», e sebbene Montaigne pensi «qu'il puisse *quelquefois* estre vray», egli non intende assumere come generale ciò che può verificarsi occasionalmente e, soprattutto, non può accettare un modello interpretativo che confonde, ingenuamente, il discorso psicologico e quello morale. Montaigne, che criticherà duramente la diffusione sociale della «nouvelle *vertu* de faintise et de dissimulation» («je la hay capitellement»⁷¹), parlerà precisamente di «vertu» per segnalarne la natura di *habitus* e di disposizione dell'anima acquisita nel tempo. Nell'ordine dei concetti la «dissimulation» risulta dalla capacità di governare le proprie «representations», è il risultato di un esercizio *sulle* rappresentazioni e non un dato, ci informa su un'attitudine del soggetto e non sui «mouvemens»

⁶⁹ «Artabanus surprint Xerxes, son neveu, et le tança de la soudaine mutation de sa contenance. Il estoit à considerer la grandeur desmesurée de ses forces au passage de l'Hellespont pour l'entreprinse de la Grece. Il luy print premierement un tressaillement d'aise à veoir tant de milliers d'hommes à son service, et le tesmoigna par l'allegresse et feste de son visage. Et, tout soudain, en mesme instant, *sa pensée luy suggerant* comme tant de vies avoient à defaillir au plus loing dans un siècle, il refroigna son front, et s'attrista jusque aux larmes" (I, 38, p. 235 [C]).

⁷⁰ I, 38, p. 235 [A].

⁷¹ II, 17, p. 647 [A].

dell'anima: Montaigne sta affermando un'esigenza di *autonomia* del discorso psicologico da ogni considerazione d'ordine morale. Se la psicologia è per Montaigne, come noi crediamo, *propedeutica* alla morale, è necessario che essa si sviluppi in maniera indipendente da tutti quei presupposti e quelle considerazioni che le sono estrinseche. Il raccordo tra psicologia e morale non può che essere successivo: se è necessario saper impiegare le proprie facoltà psichiche al servizio del «repos de la vie», sarà necessario, in via preliminare, conoscere le loro operazioni.

Ora, quello che la lettura degli *exempla* e l'osservazione hanno messo in luce, è un movimento del pensiero che sfugge al controllo del soggetto e che si configura come una dinamica *associativa* tra le rappresentazioni, a cui si accompagna la reazione passionale. Riesaminiamo il caso di Serse: il capitano osserva la «grandeur demesurée» delle sue truppe nel passaggio dell'Ellesponto e trasale di soddisfazione nel vedere migliaia di uomini al suo servizio, come testimoniano «l'allegresse et la feste de son visage». Ma all'improvviso, «en mesme instant, sa pensée luy suggerant» come tutte queste vite sarebbero scomparse nel giro di un secolo, «il renfroigna son front, et s'attriste jusques aux larmes». Rispetto al brano di Erodoto Montaigne compie una vera riscrittura, rendendo "impersonale" la dinamica psichica vissuta da Serse, effetto di un movimento autonomo del pensiero. Nella traduzione di Saliat posseduta da Montaigne⁷², infatti, il re persiano giustifica così il suo comportamento: «Considerans que la vie des hommes est si courte, j'ay pris pitié de ce grand nombre d'hommes, dont nul sera vivant d'icy à cent ans». Nel racconto di Erodoto, Serse dispone della sua riflessione, tant'è vero che subito dopo, visto gli effetti di questo pensiero sulla «briesveté de la vie», decide volontariamente di dimenticare le «choses ennuyeuses»⁷³, e di concentrarsi sul presente, «aians en main affaires bonnes & ioieuses».

⁷² *Les neuf livres des historie d'Herodote*, tr. Pierre Saliat, ed. 1575, secondo l'indicazione di P. Villey, «Catalogue des livres de Montaigne», in *Essais*, cit., p. LXI. Noi citiamo dall'edizione del 1556, Livre VII, f. 163.

⁷³ «Ne nous souvenons de choses ennuyeuses [...]» (*Ibidem*).

Allo stesso modo può accadere che dopo aver realizzato una vendetta perseguita con ferma volontà, e aver «resenty un singulier contentement», si pianga. Come può accadere? Nulla è cambiato nell'oggetto, «mais nostre ame regarde la chose» diversamente, «se la represente par un autre visage». Le immagini della parentela, delle antiche frequentazioni e dell'amicizia che ci hanno legato alla persona vendicata, sorgono nell'immaginazione e la «afferrano». È sottinteso che Montaigne intenda evidenziare l'autonomia di questo movimento rappresentativo, che non risponde a una decisione cosciente, come lasciava intuire anche l'avverbio «imperceptiblement». È la nostra anima che «regarde» e «represente» diversamente, e che opera il passaggio – la connessione – tra le rappresentazioni, da quelle di «vengeance» e «victoire» a quelle di «parenté», «accointances » e «amitié». Certo, Montaigne non offre le modalità che regolano il nesso tra le rappresentazioni (come farà più tardi la psicologia associazionista⁷⁴), ma è evidente che la sua attenzione è tutta rivolta al richiamarsi delle rappresentazioni l'un l'altra, e soprattutto al fatto che rappresentazioni presenti e attuali possano suggerirne altre lontane e passate, o in ogni caso diverse. Potremmo comunque azzardare che negli esempi offerti da Montaigne, in entrambi i casi, operi un'associazione per “contrarietà”. Ad ogni modo, è questo passaggio repentino e impercettibile nell'ordine delle rappresentazioni («si brusque, qu'il nous echappe») che, con il concorso dell'«imagination», facoltà eminentemente “patetica”, produce la *fluctuatio animi* analizzata nel saggio I, 38.

L'interpretazione di Montaigne, affatto originale, ha il merito di rendere più semplice la comprensione di quei comportamenti incoerenti e contraddittori, tradizionalmente ricondotti al problema della “debolezza della volontà” (la greca *akrasia*). Il conflitto tra la risoluta volontà di vendicarsi e il pianto che l'accompagna, tra il desiderio di partire e la tristezza provata nel prendere commiato, non implicano affatto una divisione dell'anima in centri psichici o motivazionali diversi, che rendano

⁷⁴ Cf. J. Locke, *Saggi sull'intelletto umano*, Laterza, Roma-Bari 1988, II, 33.

conto dell'esperienza del conflitto tra i desideri. L'anima per Montaigne «est toujours une», e la tripartizione platonica non è che un'«interpretation» dei movimenti dell'anima⁷⁵. Ma questa unità dell'anima è un'unità composita, non nel senso di un'organizzazione in facoltà rigidamente distinte, ma nel senso di una composizione mobile di unità elementari, siano esse sensazioni, pensieri, affetti. È indubbio, infatti, che gli *Essais* mostrino una forte tendenza all'*atomismo psichico*, declinazione particolare di una concezione più generale dell'uomo come insieme di «lopins», come «contexture si informe et diverse»⁷⁶. La condotta acrasica e il conflitto psichico in generale saranno così compresi – se stiamo al saggio I, 38 – come l'effetto di un movimento rappresentativo e associativo che suggerisce il passaggio da una rappresentazione a quella contraria, la quale attraverso l'immaginazione realizza l'affezione corporea corrispondente.

Dall'analisi del saggio I, 38, appare dunque con chiarezza come la pratica della storia sia per Montaigne, allo stesso tempo, l'occasione di un'esplorazione dell'anima umana e di una riflessione indipendente sulle modalità dei suoi movimenti. L'*historia rerum gestarum* interseca così la storia individuale – «histoire de ma vie» –, in uno scambio fecondo da cui emergono i contorni di una psicologia della «condition humaine» non dogmatica, pensata in stretto contatto con l'osservazione e l'esperienza, e composta a partire da elementi eterogenei che vengono verificati nei loro effetti osservabili, siano essi «en ombre qu'en corps» (II, 10), nei libri o nella vita. La «science de l'Histoire» acquisisce così un nuovo significato filosofico: in quanto «anatomie de la philosophie» essa diviene *psicostoria*, strumento di penetrazione nelle «plus abstruses parties de nostre nature», che ci porta a

⁷⁵ Montaigne interpreta anche l'ipotesi manichea come una possibile spiegazione dell'esperienza dei conflitti intrapsichici: «Cette variation et contradiction qui se void en nous, si souple, a fait qu'aucuns nous songent *deux ames*, d'autres *deux puissances* qui nous accompagnent et *agitent*, chacune à sa mode, vers le bien l'une, l'autre vers le mal, une si brusque diversité ne se pouvant bien assortir à un sujet simple» (II, 1, p. 335 [C]).

⁷⁶ *Ibidem*, p. 337 [A].

conoscere «quels ressorts nous meuvent, et le moyen de tant divers branles en nous»⁷⁷.

⁷⁷ I, 26, p. 159 [A].

2.3 – *Nosce te ipsum*: Montaigne, Hobbes e la conoscenza delle passioni

Il problema storiografico del rapporto tra Montaigne e Hobbes è certo di difficile approccio e valutazione, e costituisce un asse di ricerca tutt'ora aperto¹. Quentin Skinner² e Gianni Paganini³, ad esempio, hanno mostrato diversi elementi di continuità e di contatto, il primo sul piano della filosofia morale, il secondo su quello dell'epistemologia⁴. Noi vorremmo soffermarci analiticamente sull'*Introduzione* al *Leviatano*⁵ di Hobbes, e considerare la valenza antropologica che in essa assume il tema della conoscenza di sé (*nosce te ipsum*), per misurare sino a che punto i concetti in campo rappresentino una posterità possibile di quell'attitudine empirica

¹ Malgrado tale difficoltà, l'indagine sui rapporti diretti e indiretti tra gli *Essais* di Montaigne e la filosofia di Hobbes presenta alcune coordinate che ne delimitano i contorni con un certa chiarezza. Innanzitutto, la traduzione inglese degli *Essais*, realizzata da John Florio e pubblicata nel 1603, che avrà un grande impatto sugli ambienti culturali inglesi. In secondo luogo, molto importante, è il rapporto personale che Hobbes ha intrattenuto con Francis Bacon in qualità di suo segretario e traduttore nel periodo 1620-1626. Se consideriamo l'influenza di Montaigne su Bacon (Cf. lo studio classico di Pierre Villey, *Montaigne et Francois Bacon*, Paris, 1913, e l'articolo «Bacon» di Thierry Gontier, in *Dictionnaire de Montaigne*, cit.), una serie di ipotesi di filiazione indiretta si aprono alla ricerca. Infine, non meno importante, Hobbes ha compiuto numerosi viaggi in Francia come precettore, fino al lungo esilio parigino (1640-1651) dove ha potuto conoscere, grazie alla frequentazione di Marin Mersenne e all'amicizia con Pierre Gassendi, l'essenziale della «Republique des Lettres», in cui la figura di Montaigne si imponeva.

² Cf. Q. Skinner: *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 128, p. 340, e soprattutto: Id., «Hobbes on rhetoric and the construction of morality», in *Visions of Politics. Volume 3: Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 87-141, in particolare pp. 111-113.

³ Cf. G. Paganini: *Skepsis: les débats des modernes sur le scepticisme* (Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle), Paris, Vrin, 2008, chapitre IV, « Phénomènes et corps – Hobbes, le scepticisme continental et la réforme de la "philosophie première" », pp. 171-227 (in particolare pp. 188-199).

⁴ Sul tema dell'antropologia e delle passioni, qualche riflessione comparativa è stata offerta da: F. Lessay, « Sur le traité des passions de Hobbes : commentaire du chapitre VI du *Léviathan* », *Etudes épistémologiques*, n° 1, 2002 (disponible en ligne : www.univ-paris3.fr/recherche/sites/eeda/iris/episteme), p. 20-44, su Montaigne in particolare le pp. 38-39.

⁵ T. Hobbes, *Leviathan*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

all'introspezione che abbiamo individuato come la cifra della conoscenza delle passioni negli *Essais*.

In realtà ci troviamo in presenza di un'assonanza molto forte. Nell'*Introduzione*, infatti, Hobbes giudica che il precetto delfico *nosce te ipsum* ci insegna l'esistenza di un principio di somiglianza tra gli uomini: la conoscenza di sé permette di conoscere, attraverso l'uomo particolare, l'«umanità» degli uomini («mankind»). Ma questo valore universale della conoscenza di sé è affermato a più riprese anche da Montaigne negli *Essais*, fino a cristallizzarsi nelle formule (controverse) del saggio III, 2, «Du repentir»: «chaque homme porte la *forme entiere de l'humaine condition* [...]», «il n'est personne, s'il s'escoute, qui ne descouvre en soy une *forme sienne*, une *forme maistresse* [...]»⁶. Ma vediamo innanzitutto il testo dell'*Introduzione* Hobbes.

Dopo aver considerato la costruzione artificiale dello stato, Hobbes enuncia il programma della sua opera, cioè la descrizione della natura di questo uomo artificiale. Il primo punto tratterà della materia e del creatore dello stato, cioè dell'uomo; il secondo punto, della maniera e dei patti attraverso cui lo stato si costituisce, i diritti e l'autorità del sovrano, ciò che preserva lo stato e ciò che lo conduce alla rovina; il terzo della Repubblica cristiana e infine, l'ultimo punto, del Regno delle tenebre. L'introduzione potrebbe essere considerata compiuta, tutto infatti è stato esposto in maniera ordinata, e tuttavia Hobbes ritorna sul primo punto del suo progetto teorico, quello relativo alla conoscenza dell'uomo. Ed è così che sulla soglia di una delle opere fondatrici della *Weltanschauung* moderna, affiora una massima della saggezza antica («*saying not of late understood*»).

Il fondamento antropologico della teoria politica, la conoscenza dell'uomo («Of man»), si troverà infatti chiarito e illustrato a partire dal precetto delfico-socratico «*nosce te ipsum, read thyself*»⁷. Ma rispetto al suo significato

⁶ *Essais*, III, 2, p. 802 [B] e p. 811 [B].

⁷ «But there is another saying not of late understood, by which they might learn truly to read one another, if they would take the pains; and that is, *nosce te ipsum, read thyself*» (*Leviathan*, p. 8). Tralasciamo volontariamente le implicazioni teoriche e metaforiche della

classico⁸, questo precetto nell'interpretazione hobbesiana ci insegna non solo a conoscere noi stessi ma anche gli altri uomini. La conoscenza di sé è così, nel suo significato intrinseco, orientata verso l'istituzione di uno spazio di conoscenza reciproco in cui il sé e gli altri possono incontrarsi. La condizione di accesso a questo spazio è l'*introspezione*, cioè l'atto di osservare empiricamente dentro di sé i propri pensieri e le proprie passioni, o meglio ciò che accade in noi, ciò che noi facciamo quando pensiamo, desideriamo, temiamo, etc., su quali fondamenti e secondo quali modalità⁹.

Hobbes pensa infatti che chiunque guardi dentro di sé («whosoever looketh into himself»), non solo conosce i propri pensieri e le proprie passioni, ma per ciò stesso conosce i pensieri e le passioni di tutti gli altri uomini in simili circostanze («upon the like occasions»), una conoscenza fondata sulla presenza di una somiglianza cognitiva e passionale tra gli uomini. Tuttavia, Hobbes lo precisa, l'estensione dell'identità delle passioni, e quindi della loro universalità, va compresa entro certi limiti. Le passioni infatti sono le stesse (il *fatto* di desiderare, di temere, di sperare, etc.) ma non gli oggetti delle passioni (ciò *che* è desiderato, temuto, sperato, etc.), perché in questo caso la costituzione individuale e l'educazione (ma anche la dissimulazione e le false dottrine) producono delle variazioni tali che gli oggetti e i fini delle passioni si differenziano all'infinito. Per questo, chiosa

traduzione hobbesiana di *nosce teipsum* come «leggi te stesso» («read thyself»), sulle quali ha riflettuto Skinner (Cf. *Reason and rhetoric*, op. cit., p. 384), perché la lettura resta, per l'essenziale, un atto di conoscenza. Nell'*Introduzione*, del resto, Hobbes stesso alterna i vocaboli «to read» e «to know».

⁸ Lo ha sottolineato Alfredo Ferrarin: «Per Socrate nei dialoghi platonici l'ingiunzione riguarda la propria conoscenza di sé come individuo, come persona particolare (*Charm.* 164 d sgg.), il suo *daimôn*, non sé come l'universale dell'umano [...]. Inoltre, l'universale umano consiste secondo Hobbes nelle passioni, che sono le stesse in tutti gli uomini, e che generano analoghi pensieri in tutti» (Cf. *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa 2001, p. 168).

⁹ Sulla funzione intersoggettiva che questo precetto assume in Hobbes in quanto mezzo per «rétablir une forme de réciprocité» tra se stessi e gli altri, rimandiamo alle analisi di D. Weber: *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2007, p. 332 e seguenti. Sul valore euristico dell'analisi introspettiva: Cf. N. Dubos, «La méthode: de l'introspection à l'histoire», *Klesis – Revue Philosophique: Hobbes et l'anthropologie*, n° 12, 2009 (l'articolo è disponibile on-line: <http://www.revue-klesis.org/numeros.html#d12>), in particolare pp. 64-68.

Hobbes, i caratteri del cuore umano sono in conoscibili all'uomo, e la conoscenza dell'altro non potrà mai risultare esaustiva.

Nondimeno, può accadere che talvolta si giunga a scoprire le intenzioni di un altro uomo a partire dall'osservazione delle sue sole azioni, senza confrontarle con la conoscenza che noi abbiamo delle nostre e con le circostanze particolari, ma ciò richiede un'intima frequentazione personale, la sola in grado di farci conoscere come i pensieri, le passioni e le azioni si articolano nell'altro. Il rischio più frequente, secondo la metafora hobbesiana, è di trovarsi di fronte a un testo di cui non conosciamo l'alfabeto o, ancor peggio, di proiettare sull'altro dei moventi buoni o cattivi, a seconda di come noi stessi siamo. In ogni caso, qualora tale conoscenza avvenisse, non si tratterebbe che della conoscenza di un uomo particolare.

Ma un sovrano che deve governare un'intera nazione non dispone certo di questa intimità con i suoi sudditi; si dovrà indicare, di conseguenza, un altro modello di conoscenza dell'altro. Il sovrano dovrà conoscere se stesso e leggere in sé non questo o quell'uomo particolare, ma l'*umanità* («mankind»). Per comprendere i moventi delle azioni umane, il sovrano dovrà conoscere l'umanità in sé, cioè i suoi pensieri e le sue passioni: la conoscenza di sé diventa così fondamentale alla costituzione e al mantenimento della scienza civile e politica. Si tratta di un'impresa difficile, più difficile che imparare una lingua o una scienza, ma Hobbes ha compiuto questa lettura dell'universale in lui stesso, e una volta che l'avrà esposta con ordine e chiarezza nel suo libro, il lettore (il sovrano) non dovrà che ripetere lo stesso gesto introspettivo e verificare se la descrizione proposta da Hobbes assomiglia a ciò che lui stesso trova in sé. Il sentimento interno e l'introspezione assumono un vero valore *apodittico* e costituiscono la sola dimostrazione della veracità dell'antropologia del *Leviatano*: «for this kind of doctrine – conclude Hobbes – admitteth no other demonstration».

Fra le tematiche maggiori degli *Essais* di Montaigne, l'ideale delfico-socratico della conoscenza di sé conosce un'inflexione *psicologico-introspettiva*

e una portata *euristica* decisamente originali rispetto alla tradizione¹⁰. Il «conosci te stesso», un adagio ampiamente diffuso in tutta la cultura del Rinascimento¹¹, acquisisce con Montaigne una serie di elementi inediti, sul piano dei concetti e su quello della terminologia, che ne modificano la natura.

Nel saggio II, 6, «De l'exercitation» leggiamo che Socrate invita i suoi discepoli a parlare di loro stessi, non della lezioni appresa sui libri, ma «de l'estre et branle de leur ame»¹²; e allo stesso modo nel saggio I, 26, «De l'institution des enfans», conoscere se stessi significa conoscere «quels ressorts nous meuvent, et le moyen de tant divers branles en nous»¹³. Questa conoscenza di sé è del resto necessaria per giudicare e comprendere le azioni umane, che resterebbero completamente opache se giudicate solo dall'esterno («de dehors»): al contrario «il faut sonder jusqu'au dedans, et voir par quels ressorts se donne le branle [...]»¹⁴. La conoscenza di sé e la conoscenza degli altri sono, per ciò stesso, intimamente correlate. Nel saggio II, 17, «De la praesumption», rivolgendosi con sarcasmo ai dotti studiosi di astronomia «appollaiati» sull'epiciclo di Mercurio ma ignoranti di se stessi, Montaigne commenta così:

ces gens là n'ont peu se resoudre de la connoissance d'eux mesmes et de leur propre condition, qui est continuellement presente à leurs yeux, qui est dans eux; [...] ils ne sçavent comment branle ce qu'eux mesmes font branler, ny comment nous peindre et deschiffrer les ressorts qu'ils tiennent et manient eux mesmes¹⁵.

«Sonder» e «voir»: il gesto introspettivo si presenta come una visione dell'interno e del profondo, mentre la «conoscenza di sé» è conoscenza della

¹⁰ Montaigne evocherà a più riprese il precetto delfico: I, 3, p. 15 [C]; II, 6, p. 378 [C] e p. 380 [C]; III, 9, p. 1001 [B]; III, 13, p. 1075 [B].

¹¹ Cf. R. Bady, *L'homme et son «institution» de Montaigne à Berulle*, Les Belles Lettres, Paris 1964, in particolare il Cap. III, «L'étude de l'homme: la connaissance de soi», pp. 91-104.

¹² *Essais*, II, 6, p. 379 [C].

¹³ *Essais*, I, 26, p. 159 [A].

¹⁴ *Essais*, II, 1, p. 338 [A].

¹⁵ *Essais*, II, 17, pp. 634-635 [A].

«propres condition», dimensione continuamente presente allo sguardo interno perché dentro di noi. I dotti naturalisti che pretendono di conoscere i movimenti del cielo e della terra, in verità non sanno nulla della loro «condition», ed è importante sottolineare quale sia l'oggetto di questa ignoranza secondo Montaigne: essi ignorano «*come si muova quello che essi stessi fanno muovere*», e «*le molle che essi stessi tengono e maneggiano*»¹⁶.

È evidente che ci troviamo di fronte a un orizzonte euristico decisamente mutato, che investe l'esortazione delfico-socratica di una nuova significatività. Il precetto delfico infatti, che ha occupato un posto fondamentale nell'«institution de l'homme»¹⁷ tra XVI e XVII secolo, aveva una funzione essenzialmente morale: se si considera l'*adagio* che vi consacra Erasmo, ad esempio, la conoscenza di sé appare come una raccomandazione alla misura e alla moderazione, che evita il vizio della *philautia* e permette di giudicare del proprio giusto valore¹⁸.

Queste coordinate essenziali, al di là della diversità delle fonti da cui sono attinte, si ritrovano anche negli *Essais* e la «sagesse» di Montaigne avrà il merito di proporre una nuova articolazione, orientata a rendere questa massima morale realmente efficace e operante – ma di questo tratteremo nel terzo capitolo. Per ora basti ricordare le righe finali del saggio III, 9, «De la vanité», dove Montaigne dispiega la sua interpretazione del «commandement paradoxique» del «Dieu à Delphes»¹⁹: l'uomo deve ritornare in

¹⁶ Tr. F. Garavini.

¹⁷ Cf. R. Bady, *op. cit.*

¹⁸ Cf. L'*adagio* «Connais-toi toi-même», in *Œuvres Choisies*, présentation, traduction et annotations de Jacques Chomarat, Le livre de Poche, Paris 1991, pp. 365-367. Nell'*incipit*, dopo avere ricordato la fonte platonica (*Carmide*, 164 d – 165 a), Erasmo cita un passaggio di Cicerone a Quinto: «Quant au fameux connais-toi toi-même ne crois pas qu'il a été dit seulement pour atténuer notre prétention, il l'a été aussi pour que nous connaissions notre valeur» (*Ad Q. fr.*, III, 6). Per l'*adagio* sulla *philautia*, *Ibidem*, pp. 356-357. Sulla storia del precetto delfico tra Antichità e Medioevo, si vedrà l'opera di P. Courcelle, *Conosci te stesso: da Socrate a San Bernardo*, tr. F. Filippi, Vita e Pensiero, Milano 2001.

¹⁹ «Regardez, dict chacun, les branles du ciel, regardez au public, à la querelle de cettuy-là, au poulx d'un tel, au testament de cet autre; somme regardez tousjours haut ou bas, ou à costé, ou devant, ou derriere vous. C'estoit un commandement paradoxique que nous faisoit anciennement ce Dieu à Delphes: Regardez dans vous, reconnoissez vous, tenez vous à vous; vostre esprit et vostre volonté, qui se consomme ailleurs, ramenez la en soy; vous vous escoulez, vous vous respandez; appilez vous, soutenez vous; on vous trahit, on vous dissipe,

sé, a sé, deve porre dei «limites à ses travaux et ses desirs», e riconoscere la sua «vanité»; questo riconoscimento sarà però funzionale a giudicare di sé («estimer de soy», II, 6) in una maniera misurata, evitando l'eccesso di presunzione come quello del disprezzo.

Ma il socratismo di Montaigne non può essere unicamente interpretato come una "dottrina" applicazione dell'ingiunzione morale paradigmatica che prescrive – secondo la volontà dell'Oracolo – di conoscere i propri limiti e di attenersi. Non si tratta semplicemente di applicare e interiorizzare una lezione di misura e proporzione, o di meditare il «refrein» socratico «selon qu'on peut»²⁰ – certo molto amato da Montaigne – che insegna a limitare l'estensione dei «desirs» agli oggetti più vicini. Al contrario: la possibilità di riforma morale, la misura e l'equilibrio possibili, e tutto il saggio contenuto del precetto insomma, si fondano sulla conoscenza di ciò che «muove» l'uomo e lo spinge ad agire. Non si tratta solamente di conoscere se stessi per considerare i propri limiti, ma di conoscere i «ressorts» che determinano i nostri movimenti interni e esterni, e tra questi «les passions» hanno per Montaigne uno statuto preminente perché, senza di esse, la vita psichica resterebbe completamente inattiva e l'uomo, a sua volta, inerte²¹. La psicologia è, per questo, propedeutica alla morale, e la funzione psicologica del «connais-toi toi-même» è il fondamento di ogni suo effettivo e possibile impiego morale.

on vous desrobe à vous. Voy tu pas que ce monde tient toutes ses veues contraintes au dedans et ses yeux ouverts à se contempler soy-mesme? C'est tousjours vanité pour toy, dedans et dehors, mais elle est moins vanité quand elle est moins estendue. Sauf toy, ô homme, disoit ce Dieu, chaque chose s'estudie la premiere et a, selon son besoin, des limites à ses travaux et desirs. Il n'en est une seule si vuide et necessiteuse que toy, qui embrasses l'univers: tu es le scrutateur sans connoissance, le magistrat sans jurisdiction et apres tout le badin de la farce» (III, 9, pp. 1000-1001 [B]). Pierre Villey (Appendice II, Livre III, p. 1307) rimanda a Plutarco (*Que signifioit εἰ*, tr. Amyot), ma Courcelle (*Conosci te stesso...*, op. cit., p. 598 e note 54-55) ritiene di leggervi un riferimento al *Fedro* platonico (229 e sgg.).

²⁰ III, 3, p. 820 [B]. Adagi di Erasmo... Alain Legros ha giustamente sottolineato che il motto «selon qu'on peut», invito alla misura nello sforzo morale, presuppone il riconoscimento e la ricerca delle reali possibilità che fondano l'attitudine etica: Cf. Alain Legros, «'Selon qu'on peut': tel était le 'refrein' de Socrate», in *Le Socratisme de Montaigne*, op. cit., pp. 337-352.

²¹ II, 12, p. 567 [A].

Di questo significato psicologico del precetto, l'espressione «bransles de l'ame» restituisce il tratto più ricorrente negli *Essais*: si tratta infatti di un'espressione che Montaigne impiega per indicare quei dinamismi, semplici e complessi, della vita riflessiva e affettiva in quanto effettivamente percepiti: pensare, giudicare, ricordare, immaginare, desiderare, sperare, temere, etc. Sono questi dinamismi, lo si è detto, il vero oggetto degli *Essais*, e la loro esperienza diretta – un osservare che è un sentire – si traduce in “confessione” scritta: «Quant aux bransles de l'ame, je veux icy confesser ce que j'en sens»²².

Il termine «ressort», invece, introduce nell'analisi dello psichismo una connotazione “meccanica”²³, in quanto questo termine implica l'idea di una causa agente, «cause mouvante»²⁴ e «causes motrices»²⁵, che conduce alla produzione di un effetto, di un movimento, di un «bransle». La terminologia, in questo caso, è a nostro avviso rivelatrice di una torsione – anche storiografica – che Montaigne sembra esercitare sul significato socratico, da lui stesso rivendicato, del *gnothi seauton*. Secondo il *topos* (senofonteo) delle *Tusculanae* di Cicerone²⁶, ripreso nel saggio III, 12, Socrate è colui che per primo ha rimesso l'uomo al centro della ricerca filosofica («C'est luy qui ramena du ciel...»²⁷), un'inversione che va compresa nel riferimento polemico alle derive “fisicistiche” della speculazione presocratica, tutta volta a indagare i principi della natura e del cosmo. È per questo molto curioso che

²² *Ibidem*, p. 633 [A].

²³ Il termine è impiegato da Ambroise Paré nei suoi *Dix livres de la chirurgie* (Paris, Jean Le Royer, 1564, ff. 121-123), a proposito delle protesi e degli organi artificiali – «jambe de bois», «main de fer», «bras de fer», etc. –, dove indica un elemento capace di produrre un movimento. Questa connotazione “mécanique” nell'impiego del termine «ressort» negli *Essais* è stata rilevata anche da J. Ceard: «Montaigne anatomiste», *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 2003, 55, p. 299-315 (in particolare p. 307).

²⁴ I, 37, p. 230 [C].

²⁵ II, 12, p. 470 [A].

²⁶ TD, V, 10. Ma la fonte di Cicerone sono i *Memorabili* di Senofonte: «Bien que la source directe de Montaigne soit ici Cicéron, la représentation de Socrate qui tourne le dos au ciel pour se consacrer exclusivement aux affaires humaines doit beaucoup plus aux *Mémorables* (I 1, 10-16) qu'aux dialogues de Platon [...]»: Cf. L.-A. Dorion, «Le Socrate de Xénophon dans les *Essais* de Montaigne», in *Le Socratisme...*, *op. cit.*, p. 28. Già rilevato in Friedrich: *op. cit.*, p. 394, nota 26.

²⁷ III, 12, p. 1038 [C].

Montaigne, dopo avere integrato questo *topos*²⁸, e aver smascherato la presunzione dei *physicos* di conoscere i «ressorts» dei «corps celestes» e i «moyens» dei «mouvements» della natura²⁹, caratterizzi la conoscenza dell'anima negli stessi termini, come conoscenza dei «ressorts» che «meuvent» e che generano i «bransles de l'ame». Si noterà infatti che il termine «ressort» è impiegato sia rispetto ai movimenti della natura sia rispetto a quelli dell'anima: «les ressorts de la nature»³⁰, i «ressorts» del nostro corpo in generale³¹, i «ressors» dei corpi celesti³², ma anche i «ressorts [de] la peur»³³, della «croyance»³⁴, delle nostre «agitations»³⁵. Il termine, che appare anche in coppia con «causes» e «instruments», manifesta una tendenza a pensare l'indagine psicologica come ricerca dei “meccanismi” che sono all'origine dei movimenti psichici, meccanismi considerabili anche come “cause agenti”, individuati e conosciuti sul piano strettamente empirico dell'osservazione interna e dei suoi contenuti. In questo modo, il precetto socratico sembra reinvestito di quel modello “naturalistico” che nella sua intenzione originaria aveva inteso evacuare.

A livello generale, dunque, i «ressorts» e i «moyens» di tutti i nostri «bransles» sono considerati da Montaigne come *comuni* all'«humaine condition», perché ciò che un uomo conosce osservando e considerando i suoi pensieri e le sue passioni, anche un altro uomo potrebbe conoscerlo, compiendo lo stesso gesto introspettivo. Questo presupposto si manifesta con chiarezza negli *Essais* in almeno due differenti modalità: da un parte, nel

²⁸ Al di là della sua evocazione diretta in III, 12, l'invito socratico a occuparsi di se stessi e a rifiutare le indagini fisiche (in particolare quelle astronomiche, che simboleggiano per antonomasia lo studio di ciò che è più lontano dall'uomo), è ripreso più o meno esplicitamente in diversi luoghi degli *Essais*: I, 26, pp. 159–160 [C]; II, 12, p. 538 [A]; II, 17, pp. 634–635 [A]; III, 9, p. 1000 [B]. Montaigne assume una posizione esplicita al proposito in II, 12: «C'est, à l'avis de Socrates, et au mien aussi, le plus sagement jugé du ciel que n'en juger point» (II, 12, p. 535 [C]). Il Socrate in questione è quello senofonteo (*Mem.* IV, 7, 6–7): «Socrate, en Xenophon, sur ce propos d'Anaxagoras ...».

²⁹ II, 12, p. 536 [A].

³⁰ III, 13, p. 1095 [C].

³¹ II, 12, p. 565 [A].

³² II, 12, p. 536 [A].

³³ I, 18, p. 75 [A].

³⁴ II, 12, p. 563 [A], in coppia con «instruments».

³⁵ III, 10, p. 1018 [B], in coppia con «causes».

rinnovato invito a che ciascuno pratichi l'introspezione e non resti nell'ignoranza di sé; dall'altra, nell'affermazione di una vera evidenza empirica che lo attesterebbe. Vediamo innanzitutto come Montaigne impiega l'invito all'introspezione.

Il saggio I, 22, «Le profit de l'un est le dommage de l'autre» – il saggio più corto degli *Essais* – vuole riflettere su un'attitudine generale che concerne la psicologia umana e che si ritrova, per ciò stesso, a tutti i livelli dell'organizzazione sociale e delle relazioni economiche³⁶. L'analisi psicologica e l'osservazione della propria interiorità («au dedans») ne danno conferma: la nascita e l'espansione dei nostri desideri si sviluppano a detrimento dei desideri dell'altro, il che lascia intravedere la presenza di un conflitto latente tra i desideri degli uomini: «*Que chacun se sonde au dedans, il trouvera que nos souhaits interieurs pour la plus part naissent et se nourrissent aux despens d'autrui*»³⁷. Nel saggio II, 1, «De l'inconstance de nos actions», Montaigne critica la nozione stoica di «constance»³⁸ e l'idea che le è coestensiva dell'unità e identità della volontà che manifesterebbe, *ad extra*, la coesione interna delle rappresentazioni – «certains loix et certaine police en sa teste»³⁹. In verità, «notre façon ordinaire, c'est d'aller apres les inclinations de nostre apetit», di essere portati dalle passioni che nascono secondo le «occasions», e che sono molto più forti delle rappresentazioni generali (“comprehensive”, nel linguaggio stoico) che dovrebbero orientare la nostra condotta⁴⁰. Per questo, chi vuole conoscere le azioni di un uomo, ciò che le motiva, deve considerare le «circonstances voisines» e le passioni che esse producono, le quali spesso determinano le sue stesse deliberazioni e rendono

³⁶ Pour les implications économiques de la notion de «profit» dans l'essai I, 22, voir : P. Desan, «Montaigne et le “moi gelé”», *Romance Notes*, vol. XXX, 2, 1990, pp. 93-100.

³⁷ *Essais*, I, 22, p. 107 [A].

³⁸ Il riferimento polemico è la Lettera 20 di Seneca. Sulla *constantia* nella scuola del Portico e sulla rinascita dello Stoicismo nel Rinascimento: Cf. J. Lagrée, «La vertu stoïcienne de constance», *Le stoïcisme au XVI^e et XVII^e siècle*, dir. P.-F. Moreau, Paris, Albin Michel 1999, p. 94-116.

³⁹ *Essais*, II, 1, p. 333 [A].

⁴⁰ *Ibidem*, p. 334 [A].

l'uomo incostante e mutevole: «*Quiconque s'estudie bien attentivement trouve en soy, voire et en son jugement mesme, cette volubilité et discordance*»⁴¹.

Nel saggio III, 13, «De l'experience», Montaigne ritorna sul senso profondo della sua pratica riflessiva – il suo studio «sans livre»⁴² – presentandola come la sua «metaphisique» e la sua «physique»⁴³. Si tratta per Montaigne di affermare l'idea di una conoscenza di sé che scaturisce dall'esperienza diretta, senza alcuna mediazione (né di «Ciceron», né di «Aristote», né di «Cesar»), un'esperienza delle proprie facoltà psichiche come delle proprie passioni. L'uso del suo «jugement», del suo «entendement» e della sua «memoire», gli hanno insegnato le «debilité» delle sue facoltà psicologiche e il loro limiti, una conoscenza critica di «grand utilité à la vie», che permette – scrive Montaigne – «la *reformation de toute la masse*»⁴⁴. A questa “*emendatio intellectualis*” si accompagna, nella stessa pagina, la possibilità di una conoscenza delle passioni non meno utile e efficace:

*Si chacun espioit de pres les effects et circonstances des passions qui le regentent, comme j'ay faict de celle à qui j'estois tombé en partage, il les verroit venir, et ralantiroit un peu leur impetuositè et leur course*⁴⁵.

⁴¹ *Essais*, II, 1, p. 335 [B].

⁴² III, 3, p. 828 [C].

⁴³ «Je m'estudie plus qu'autre subject. C'est ma metaphisique, c'est ma phisque» (*Essais*, III, 13, p. 1072 [B]). Alcuni commentatori, sovrainterpretando ampiamente il senso di questa frase, hanno voluto leggerci una dichiarazione antiaristotelica che mira a concepire «la possibilité d'une experience de moi-même, un savoir qui soit ma métaphysique et ma physique, [...] une doctrine de l'union de l'ame et du corps» da pensare attraverso la mediazione cartesiana (V. Carraud, «De l'expérience: Montaigne et la métaphysique», *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, sous la direction de V. Carraud et J.-L. Marion, PUF, Paris, p. 87 (pp. 49–87). Per quanto sia molto improbabile vedere in Montaigne il costruttore di una «doctrine» («Ce n'est pas ici ma doctrine...», II, 6, p. 377 [A]), il senso della frase, più semplicemente, è un'affermazione della riduzione di ogni ricerca teorica alla conoscenza di sé come chiave di una possibile «sagesse». Solo qualche riga più avanti, Montaigne scriverà: «De l'experience que j'ay de moy, je trouve asses dequoy me faire sage, si j'estoy bon escholier» (p. 1073 [B]). Il problema non è metafisico, ma morale, e riguarda proprio la difficoltà di apprendere e pensare una saggezza che sia realmente utile alla vita.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 1073-1074 [B e C].

⁴⁵ *Ibidem*, p. 1074 [B]. Da leggere insieme a quest'altro passo, dove Montaigne dichiara l'importanza di una conoscenza diretta delle proprie passioni e, insieme, la possibilità di fare giocare le passioni l'una contro l'altra per armonizzarne le forze (secondo il metodo della «diversion», III, 4): «Qui remet en sa memoire l'excez de sa *cholere* passée, et jusques où cette

Esiste un *sapere sulle passioni* disponibile a chiunque, un sapere empirico e individuale che nasce dall'osservazione dettagliata («de pres») degli «effects» e delle «circonstances», e che permette – così pensa Montaigne – una certa previsione, o meglio un riconoscimento anticipato della genesi del fenomeno passionale che si rivela utile per regolarne e limitarne la forza⁴⁶. Ma questo sarà possibile solo attraverso un'osservazione particolarmente minuziosa, quello «*spiarsi*» già enunciato in II, 6, come disposizione essenziale alla conoscenza di sé: «*chacun est à soy-mesmes une très-bonne discipline, pourveu qu'il ait la suffisance de s'espier de près*»⁴⁷. Si tratta di osservarsi attentamente proprio quando le passioni ci dominano come Montaigne ha fatto, ammissione implicita della possibilità di un apprendimento comune, universalmente disponibile a «*chacun*».

Non potremo quindi non riconoscere in questi esempi, e soprattutto nelle formulazioni universalizzanti impiegate da Montaigne – «Que chacun se sonde au dedans, il trouvera que ...», «Quiconque s'estudie bien attentivement trouve en soy ...», «Si chacun espioit de pres [...] comme j'ay faict» –, la convinzione di una certa somiglianza *naturale* delle dinamiche passionali umane, la quale permane nel differenziarsi infinito delle passioni in relazione alle «occasions» e alle «circonstances», alla diversità delle «complexions» individuali, agli apprendimenti dell'«institution», alla forza della «coustume», etc. Montaigne sembra dunque convinto che ciò che egli ha osservato in se stesso, chiunque potrà osservarlo a condizione di riattualizzare lo stesso gesto introspettivo, che dischiude così lo spazio di un possibile accordo intersoggettivo su un terreno, quello passionale, che è certo la fonte privilegiata di ogni conflittualità sociale. Il fatto, poi, che queste formule siano espresse nella forma ipotetica – «si chacun...» – mostra

fièvre l'emporta, voit la laideur de cette passion mieux que dans Aristote, et en conçoit une haine plus juste» (III, 13, p. 1073 [B]).

⁴⁶ Cf. II, 12, p. 568-569 [A], dove Montaigne descrive con finezza di dettagli il decorso fenomenologico della passione del «amour/desir»: il suo nascere e crescere, i suoi effetti sul «jugement», sull'«imagination», sulla «conscience», il suo brusco diminuire e estinguersi.

⁴⁷ II, 6, p. 377 [A].

chiaramente l'intenzione di accusare l'ignoranza di sé, e delle proprie passioni, che è diffusa tra la maggioranza degli uomini che Montaigne frequenta e conosce, i gentiluomini della società nobiliare, «gens qui ont *peu de soing de la culture de l'ame*», e che non conoscono altra «beatitudine» e «perfection» che la ricerca dell'«honneur» e del «vaillance»⁴⁸. L'introspezione e la conoscenza di sé hanno dunque anche una funzione di critica sociale e di smascheramento delle passioni dominanti e socialmente riconosciute⁴⁹, la cui interiorizzazione costituisce il fondamento stesso dell'individualità.

Del resto, per Montaigne, l'ignoranza di sé non compromette soltanto la buona vita individuale, ma può avere pericolose ripercussioni collettive. Lo si può indovinare da quanto affermato nel saggio I, 26, «De l'institution des enfans»: «*Chacun doit dire ainsin: Estant battu d'ambition, d'avarice, de temerité, de superstition, et ayant au-dedans tels autres ennemis de la vie, iray-je songer au bransle du monde ?*»⁵⁰. Se risuona in queste parole l'ingiunzione socratica, secondo cui l'uomo non deve occuparsi delle cose naturali ma di se stesso, la necessità e l'urgenza della conoscenza di sé si giustificano, in questo passo, per la presenza interna all'uomo di passioni distruttive e di convinzioni superstiziose. Su questi «ennemis de la vie» Montaigne ritornerà nel saggio III, 1, «De l'utile et de l'honneste», per interpretarli come «qualitez malades» di cui «nostre estre est cimenté»: «l'ambition, la jalousie, la vengeance, la superstition, le desespoir, [...] la cruauté»⁵¹. Queste passioni

⁴⁸ II, 17, p. 658 [A].

⁴⁹ Questa superiorità assoluta dell'onore è ben espressa, all'inizio del secolo, da Symphorien Champier (*L'ordre de Chevalerie*, 1510): «Car honneur vault mieulx que deniers ne or ne argent sans nulle comparaison» (citato in: Arlette Jouanna, *La France de la Renaissance*, Perrin, Paris 2009, pp. 283).

⁵⁰ *Essais*, I, 26, p. 160 [C].

⁵¹ *Essais*, III, 1, p. 790 [B]. L'analisi psicologica, che permette di scoprire, in se stessi innanzitutto, un nucleo di passioni pericolose per la vita, trova certamente negli *Essais* una connessione con la riflessione politica. Su questo tema, le riflessioni di Anna Maria Battista restano tutt'oggi illuminanti e feconde: Cf. «Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese del Seicento», in A.M. Battista, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, Genova, Name, 1998, p. 221-247 (in particolare su Montaigne le pp. 222-225). La Battista, che sottolineava come lo «straordinario rinnovamento [...] operato in sede di ricerca psicologica [da] Montaigne nei suoi *Essais*» sia un elemento sui cui «non si riflette mai troppo» (*Ibidem*, p. 222), aveva già indicato questo raccordo tra «la ricerca psicologica e il discorso politico»: «L'aver scoperto nell'uomo sentimenti, passioni, spinte conflittuali un tempo ignorate

non possono essere eliminate dalla natura dell'uomo⁵², esse sono presenti in lui come per una «naturelle possession», tanto che si ritrovano anche negli animali e nei bambini⁵³. In questo senso, allora, il richiamo all'introspezione permette a ciascuno di scoprire la sua intrinseca e naturale pericolosità per se stesso e per gli altri⁵⁴.

La portata intersoggettiva della conoscenza di sé, e con essa il presupposto implicito di una certa somiglianza tra le dinamiche motivazionali interne all'uomo, è senza indugi riconosciuta da Montaigne in un importante passo del saggio III, 13.

Cette longue attention que j'employe à me considerer me dresse à juger aussi passablement des autres [...]. Il m'advient souvent de voir et distinguer plus exactement les conditions de mes amys qu'ils ne font eux memes. J'en ay estonné quelqu'un par la pertinence de ma description, et l'ay adverty de soy. Pour m'estre, dès mon enfance, dressé à mirer ma vie dans celle d'autrui, j'ay acquis une complexion studieuse en cela [...]. Ainsin à mes amys je descouvre, par leurs productions, leurs inclinations internes⁵⁵.

conduce questi intellettuali [i.e. Montaigne e Charron] a sostenere, con un passaggio automatico, l'esigenza di un potere forte, di leggi altamente repressive» (*Ibidem*, p. 224). La studiosa cita, in seguito, il passaggio dell'«Apologie» in cui Montaigne dichiara la necessità di «donner à l'esprit humain les barrières les plus contraintes qu'on peut», cioè «religions», «loix», «coustumes», «science», «preceptes», «peines et recompens mortelles et immortelles [...]» (II, 12, p. 559 [C]). Secondo la Battista, la riflessione hobbesiana, che donerà a questa articolazione tra psicologia e politica un fondamento scientifico e dimostrativo, si nutrirà della «nuova psicologia» nata in Francia a partire da Montaigne.

⁵² «Desquelles qualitez qui osteroit les semences en l'homme, destruiroit les *fondamentalles conditions* de nostre vie » (*Ibidem*, p. 791 [B]).

⁵³ Sulla presenza di «vrayes semences et racines de la cruauté, de la tyrannie, de la trahyson» anche nei bambini: Cf. I, 23, p. 110 [C].

⁵⁴ Ricorderemo che nel suo *De corpore* (édition Karl Schumann, Vrin, 1999, I, VI, p. 63) Hobbes afferma che attraverso l'esperienza dell'esame del proprio spirito, chiunque può conoscere che le passioni umane – se non sono limitate da qualche potere esterno – producono la guerra tra gli uomini («[...] tales sunt hominum appetitus et motus animorum, ut, nisi sint a potentia aliqua coerciti, bello se invicem persecuturi sint, id quod per uniuscujusque proprium animum examinantis experientiam cognosci potest», p. 63, corsivo nostro).

⁵⁵ *Essais*, III, 13, p. 1076 [B]. Commentando questo passo, René Bady scriveva: «Nouvelle preuve d'une unité foncière de nature entre tous les hommes, que l'homme le plus attaché à la diversité ne saurait méconnaître» (*op. cit.*, p. 99).

La conoscenza degli altri, cioè della correlazione che esiste tra le loro azioni esterne («productions») e le loro «inclinations internes», diventa possibile solamente in virtù di un'attenzione introspettiva lungamente praticata (in cui si impara a riconoscere come si articolano, innanzitutto in se stessi, le inclinazioni e le azioni), e della messa in relazione della conoscenza di sé e della conoscenza dell'altro. Montaigne dice in effetti di essersi abituato a osservare la propria vita in quella degli altri, fino a rendere questa attitudine un tratto stabile della sua complessione. Ma riconoscere se stessi nell'altro, significa anche riconoscere l'altro in sé, e dunque fare interagire, senza esclusione reciproca, il piano concettuale della *somiglianza* e quello dell'*alterità*⁵⁶. Ecco perché Montaigne pensa di poter fondare, su questa comparazione, un'inferenza «passablement» precisa delle inclinazioni dell'altro a partire dalla conoscenza che egli ha delle proprie. Ed egli non nasconde, del resto, l'efficacia di questo procedimento: «J'en ay estonné quelqu'un [i.e. dei suoi amici] par la *pertinence* de ma description, et l'ay *adverty de soy*».

Ce ne sarebbe a sufficienza per tentare di costruire un'antropologia morale, e Montaigne ne è a tal punto consapevole da dover precisare immediatamente – come per attenuare questa concessione alla possibilità di una conoscenza dell'uomo – che egli non seguirà questa strada. La sua indagine antropologica non si ordinerà in un sistema compiuto, perché il suo obiettivo resta limitato a una sorta di pedagogia della conoscenza intersoggettiva e amicale, senza alcuna volontà di «renger cette infinie variété d'actions, si diverses et si descoupées, à certains genres et chapitres, et distribuer dinstictement mes partages et divisions en classes et regions cogneües»⁵⁷. Se Montaigne intende lasciare questa cura della «relation», della «conformité» e dell'«ordre» nello studio delle azioni umane ai «sçavants» e agli «artistes», è altrettanto evidente che consegna loro l'indicazione gnoseologica e positiva della *funzione antropologica dell'introspezione*.

⁵⁶ Sull'idea di «spazio interno» come «spazio della soggettività e dell'alterità» rimandiamo alle analisi di Nicola Panichi: *I vincoli...*, cit., p. 441.

⁵⁷ III, 13, p. 1076 [B].

Da quanto detto risulta chiaramente che se la conoscenza di sé permette di conoscere le «inclinations» degli altri, i loro pensieri e le loro passioni, è perché esiste una certa somiglianza dei dinamismi cognitivi e affettivi. Questa convinzione, che abbiamo visto manifestarsi nell'invito reiterato affinché ciascuno verifichi, in sé, le conoscenze che Montaigne a potuto produrre guardando in lui stesso, si fonda sul presupposto "minimale" di una certa uniformità psichica e in particolare, per quanto ci interessa, passionale.

Se la conoscenza di sé permette di conoscere le inclinazioni degli altri, è perché la differenza dell'altro non le rende completamente dissimili. Sul piano delle pulsioni e degli appetiti, innanzitutto, Montaigne sostiene una comunanza psichica profonda, al di là di ciò che, nell'esteriorità politico-sociale, appare come diversificato.

Les *ames* des Empereurs et des savatiers sont jettées à *mesme moule*. Considerant l'importance des actions des princes et leur pois, nous nous persuadons qu'elles soyent produites par quelques *causes* aussi poissantes et importantes: *nous nous trompons*: ils sont *menez* et *ramenez* en leurs *mouvemens* par les *mesmes ressorts* que nous sommes aux nostres. [...] Ils *veulent* aussi legierement que nous, mais ils *peuvent* plus. *Pareils appetits* agitent un ciron et un elephant⁵⁸.

La *causa prima* della guerra, «la science de nous entredesfaire et entretuer, de ruiner et de perdre nostre propre espece»⁵⁹, è da cercarsi negli appetiti dei «Roys» e degli «Empereurs» che non si distinguono, nei loro «mouvemens» e «ressorts», dagli appetiti del popolo. Ciò che qualifica le loro azioni, al contrario, è soltanto la quantità di «puissance» di cui dispongono e che è al servizio delle loro passioni.

Si afferma qui l'idea di un'unità della vita, al di là delle gerarchie sociali, che è ripresa in III, 13: : «et emperièrre, et populaire, c'est tousjours une vie

⁵⁸ II, 12, p. 476 [A e B].

⁵⁹ II, 12, p. 473 [A].

que tous accidents humains regardent. Escoutons y seulement: nous nous disons tout ce de quoy nous avons principalement besoing»⁶⁰. Il principe e l'imperatore sono mossi dagli stessi «ressors» di un ciabattino perché ogni uomo ha in comune con gli altri «tous» gli «accidents humaines», e tra questi accidenti le «inclinations» e le «passions» sembrano avere per Montaigne una primalità antropologica. Il passaggio tanto celebre quanto controverso del saggio III, 2, «Du repentir», dovrebbe essere letto come una riformulazione più generale dei risultati *empirici* a cui ha condotto l'«espineuse entreprinse» della conoscenza di sé e degli altri: «On attache aussi bien toute la *philosophie morale* à une vie populaire et privée que à une vie de plus riche estoffe: *chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition*»⁶¹. Gli *Essais*, del resto, non nascondono una volontà di conoscenza antropologica generale: conoscendo se stesso e gli altri, Montaigne mira a conoscere l'uomo – «l'estude que je fay, duquel le subject c'est l'homme»⁶². Accade anche che Montaigne pensi all'«homme en general», che dichiari di cercarne «la cognoissance»⁶³, precisando però che l'oggetto di tale apprensione saranno le «conditions» e gli «accidents» dell'uomo.

Ma grazie a questa insistenza sulle condizioni e gli accidenti, la portata antropologica dell'introspezione e della conoscenza di sé deve essere relativizzata o, meglio, circostanziata, contro ogni tentazione di leggere nella formula di III, 2, l'affermazione (aristotelico-tomista) di un'essenza sostanziale dell'uomo che lo definirebbe indipendentemente dall'inerenza degli accidenti⁶⁴.

⁶⁰ *Essais*, III, 13, p. 1074 [B].

⁶¹ *Essais*, III, 2, p. 805 [B].

⁶² *Essais*, II, 17, 634 [A].

⁶³ *Essais*, II, 10, p. 416 [C].

⁶⁴ Questa interpretazione, che riteniamo forzare il senso autentico del testo ben oltre ogni naturale latitudine semantica, è stata proposta da Michaël Screech (*op. cit.*, pp. 134-137), che ha creduto di poter leggere nella formula «chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition» (III, 2), un'affermazione di carattere "scolastico", secondo cui Montaigne si pensa come un'unità di forma (necessaria e universale) e materia (accidentale e singolare). Per una critica dell'interpretazione essenzialistica e metafisica della nozione di «forme» si vedranno: A. Tournon, «Le grammairien, le jurisconsulte, et l'humaine condition», *BSAM*, n° 21-22, 1990, pp. 107-118; J.-Y. Pouilloux, «La forme maîtresse», *Montaigne et la question de l'homme*, Paris, PUF, 1999, pp. 33-45; T. Gontier, *De l'homme à*

Al contrario, per Montaigne l'umanità dell'uomo è dell'ordine dell'accidentale e del fattuale, non dell'essenziale e del necessario: sono gli «accidents» e le «conditions» che danno senso alla nozione di «forme» e che permettono di conoscere l'uomo. Si tratta in verità di un rovesciamento totale della tradizione aristotelica, che si esprime nell'affermazione dell'universalità degli «accidents» e delle «conditions».

Un'altra occorrenza dell'idea di «forme» nel saggio III, 2, sembra sciogliere ogni dubbio e caratterizzare in senso empirico e

Regardez un peu comment s'en porte nostre *experience*: il n'est personne, s'il s'escoute, qui ne descouvre en soy une forme sienne, une forme maistresse, qui luieste contre l'institution, et contre la tempeste des passions qui luy sont contraires [...]⁶⁵.

L'orizzonte metafisico è del tutto estraneo all'impiego del termine «forme», che si rivela ancora una volta il risultato dell'osservazione e dell'ascolto di sé⁶⁶. Il contesto di provenienza di questa breve citazione non sembra lasciare molti margini all'aleatorio interpretativo. Innanzitutto Montaigne ha appena affermato che l'«institution» non è in grado di operare grandi modifiche sulle «inclinations naturelles», che resistono profondamente al *dressage* pedagogico e si manifestano all'improvviso, sollecitate dalle circostanze particolari (la citazione di Lucano⁶⁷ propone un paragone con le bestie selvagge che, per quanto addomesticate, ritornano alla loro ferocità naturale alla prima goccia di sangue...): «*nature se sourdant et s'exprimant à force, à l'encontre d'un long usage*»⁶⁸. Questo nucleo di tendenze naturali e «originelles» radicate nel «fond des entrailles», è una parte costitutiva della «forme maistresse» d'ogni

l'animal... cit., pp. 128-129; E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme : de la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998, pp. 226-232.

⁶⁵ *Essais*, III, 2, p. 811 [B].

⁶⁶ La nostra interpretazione si è avvalsa dell'intuizione di Jean-Yves Pouilloux: «Peut-être que la forme maîtresse a-t-elle à voir avec ce pli d'être, enfoui en chacun, et résistant à toute entreprise de civilisation, d'humanisation (c'est-à-dire de domestication et de connaissance)?» (J.-Y. Pouilloux, «La forme maîtresse», art. cit., p. 42).

⁶⁷ Lucain, *Pharsalia*, IV, 237-242.

⁶⁸ *Essais*, III, 2, p. 810 [C].

uomo. Ma questa «forme» si caratterizza anche per la sua resistenza a tutte quelle passioni «qui luy sont contraires», e con ciò Montaigne vuole forse dire che, se ciascuno di noi può provare numerose passioni, allo stesso tempo nessuno è disposto ad accogliere tutte le passioni. Vi sono passioni che non sono conciliabili con la nostra complessione, e provandole noi sentiamo allo stesso tempo una certa resistenza.

Non è quindi una definizione dell'uomo in termini di essenza o di sostanza che è in gioco nella questione della «forme». Tutto il saggio III, 2, concerne il rapporto dell'uomo con la sua propria «coscience»⁶⁹, il suo «dedans» e la sua «poictrine»⁷⁰: si tratta di approfondire la conoscenza e l'ascolto di sé fino ai limiti di ciò che, in sé, non è suscettibile di alcuna modificazione. Naturalmente questi limiti mutano da individuo a individuo, e ciascuno è chiamato a conoscerli direttamente, ma Montaigne sembra nondimeno convinto che essi non siano indefiniti, e che al contrario la «forme sienne» e «maistresse» si caratterizzi come un *nucleo di inclinazioni indocili e di spontanee disposizioni passionali*. In questo orizzonte antropologico, in cui l'uomo si profila come un essere naturalmente incline al dinamismo passionale, si comprende meglio perché Montaigne giunga a separare nettamente i suoi «appetits» dall'attività del suo «jugement».

Le jugement tient chez moy un siege magistral, au moins il s'en efforce soingneusement ; il laisse mes appetis aller leur trein, et la haine et l'amitié, voire et celle que je me porte à moy-mesme, sans s'en alterer et corrompre. S'il ne peut reformer les autres parties selon soy, au moins ne se laisse il pas diffomer à elles: *il faict son jeu à part*⁷¹.

Lungi dal liberarci dalle passioni, come volevano gli stoici, il giudizio è ora minacciato tanto nella sua egemonia psichica quanto nell'autonomia della sua attività: entrambe dovranno infatti essere preservate e protette, non

⁶⁹ *Ibidem*, p. 806 [C].

⁷⁰ *Ibidem*, p. 808 [B].

⁷¹ III, 13, p. 1074 [B].

senza sforzo, dalle alterazioni e deformazioni delle forze passionali. Ne emergerà un'antropologia divisa e fortemente bipolare.

Dal percorso svolto intorno al tema della conoscenza di sé e dell'introspezione, attraversando alcuni dei principali luoghi tematici degli *Essais*, è emerso quale valore antropologico Montaigne accordi al precetto delfico-socratico: le formule del saggio III, 2, sono a nostro avviso da leggersi in questa direzione, come rielaborazione d'ordine generale della pratica effettiva messa atto negli *Essais*. È in questo riconoscimento del valore universale dell'introspezione nella conoscenza delle passioni umane, che l'attitudine di Montaigne incontra il gesto hobbesiano che abbiamo visto espresso nell'*Introduzione* al *Leviatano*. Come ha scritto Dominique Weber: «pour Hobbes, la connaissance de soi est chargée de définir l'espace commun et réciproque d'une connaissance conjointe *et* de soi *et* d'autrui [...]. Plus précisément encore, l'usage du précepte delphique doit permettre de découvrir le principe d'une nature humaine identique en chaque homme à travers la similitude des passions et des pensées»⁷². L'uso del precetto delfico in Hobbes, tuttavia, si distingue nettamente da quello di alcuni contemporanei come John Davies⁷³ (*Nosce te ipsum*, 1599) e Thomas Wright (*The passions of mind*, 1601), che non pensano l'idea di una conoscenza universale dell'umano che potrebbe essere attinta a partire dalla propria singolarità⁷⁴. Ora questa idea, il riconoscimento di una certa universalità della conoscenza di sé fondata sull'osservazione empirica della propria interiorità, è tematica che caratterizza, non senza tensioni, il pensiero morale degli *Essais*, e questo ben oltre la sua cristallizzazione nelle formule del saggio III, 2. Il rinnovato richiamo di Montaigne, affinché ciascuno verifichi, in sé, ciò che lui stesso afferma a partire da sé, non deve essere comprese

⁷² D. Weber, *op.cit.*, p. 334.

⁷³ Ricorderemo che Davies era un affezionato lettore di Montaigne. Tuttavia nel suo poema non si trovano, almeno a nostra conoscenza, allusioni all'idea di un rapporto tra la conoscenza di sé e la conoscenza dell'umanità (Cf. R. Nemser, «*Nosce Teipsum* and the *Essais* of Montaigne», *Studies in English Literature 1500-1900: The English Renaissance*, Rice University Stable, Vol. 16, n° 1, 1976, p. 95-103).

⁷⁴ D. Weber, *op. cit.*, p. 334 et note 354.

come un gesto di tipo persuasivo: esso manifesta, in verità, la convinzione nella somiglianza naturale dei *dinamismi* passionali, che si diversificano quanto ai loro contenuti e oggetti in virtù delle «circonstances» e delle «occasions», tanto da variare potenzialmente all'infinito («ce nombre infiny des passions», si legge nell'«Apologie»).

Siamo quindi legittimati a domandarci se nell'Introduzione al *Leviatano* non ci troviamo in presenza di un riferimento diretto a Montaigne, da aggiungere a quelle «severals allusions to Montaigne» già segnalate da Quentin Skinner⁷⁵. Si tratterebbe, in questo caso, di un'allusione molto importante, perché la conoscenza dell'uomo enunciata nell'Introduzione, questa conoscenza che il metodo scientifico sviluppa e articola ad altri livelli, si troverebbe come fondata sull'intuizione montaignana del valore antropologico dell'introspezione.

⁷⁵ Q. Skinner, *Visions of Politics. Volume 3 : Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 121 e nota 214.

2.4 – *Les passions qui sont toutes en l'ame*

In un articolo apparso nel 1988, Jean Deprun si interrogava sull'esistenza di una «définition consensuelle des passions» a cavallo tra XVI e XVII secolo in Francia¹. Si trattava per Deprun di proporre una più precisa valutazione della posizione cartesiana sulle passioni, misurandone i punti di rottura e di continuità rispetto a una famiglia di autori (Du Vair, Charron, Coëffeteau, etc.) che condividevano, sostanzialmente, la posizione tomista sulla natura della passione. La passione, scriveva ad esempio Charron – citando Guillaume du Vair,

est un mouvement violent de l'ame en sa partie sensitive, lequel se fait ou pour suivre ce que l'ame pense lui etre bon, ou pour fuir ce qu'elle pense lui etre mauvais².

L'idea che la passione sia un «*motus appetitus sensitivi*», come si legge nella *Summa Theologiae*³, avrebbe continuato a rappresentare il riferimento teorico

¹ J. Deprun, «Qu'est-ce qu'une passion de l'âme? Descartes et ses prédécesseurs», *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, n° 4, 1988, pp. 407-413. Sulla situazione precartesiana dei discorsi sulle passioni si potrà vedere anche: J.-C. Rambach, «A propos des passions: ombres et lumières avant Descartes», in *Travaux de linguistique et de littérature*, XV, 2, 1977, pp. 43-65.

² *De la Sagesse*, I, XVIII, texte de 1604, éd. B. de Negroni, Fayard, Paris 1986, p. 155. Aprendo la sezione della sua *Sagesse* dedicata alle «Passions et affections», Charron riconosce il suo debito verso il neostoico francese: «La matiere des passions de l'esprit est tresgrande et plantureuse, tient un grand lieu en cette doctrine de sagesse [...]: Et n'ay point veu qui les despeigne plus naïvement et richement que le sieur du Vair en ces petits livres moraux, dequels je me suis fort servy en ceste matiere passionnée» (*Ibidem*, p. 153, corsivo nostro). Nella *Philosophie morale des Stoïques* (éd. G. Michaut, Vrin, texte de 1625, Paris 1946, p. 69) Du Vair definiva così la passione: «Nous appelons passions un mouvement violent de l'âme en sa partie sensitive, qu'elle fait ou pour suivre ce qui lui semble bon, ou fuir ce qui lui semble mauvais». La prima edizione della *Philosophie morale de Stoïques* è pubblicata a Parigi nel 1594 con, in annesso, la traduzione francese del *Manuel d'Epictète*.

principale della maggior parte dei trattati sulle passioni nella prima metà del XVII secolo⁴, fornendo i requisiti minimali del concetto e fissandone l'estensione e l'uso. Come ha precisato Carole Talon-Hugon, questo non significa certo che nel *Grand Siècle* esistesse un "discorso unitario" sulle passioni: il teologo, il moralista, il medico esprimono discorsi molto diversi a partire da punti di vista, metodi e obiettivi altrettanto eterogenei. «Pourtant – scrive l'autrice – en dépit de la diversité des inspirations de ces ouvrages, ils conservent, lorsqu'on les considère avec un certain recul, une étroite parenté. C'est qu'ils sont tous les produits d'une vision du monde préclassique, et d'une *anthropologie largement thomiste*»⁵.

Ora, condividere la visione antropologica tomista significa, innanzitutto, acconsentire all'idea che nell'anima esista una «*potentia sensitiva*» e che questa disponga di un suo dinamismo proprio, in cui si manifesta l'operare della «*potentia appetitiva*». Le passioni sono le manifestazioni della potenza appetitiva sensibile, cioè dell'*appetitus* in quanto mosso dall'oggetto esterno appreso attraverso la sensazione⁶. Ma il movimento dell'appetito sensitivo si esercita in una duplice forma, secondo un modello psichico erede delle analisi di Platone e della sua divisione dell'anima in tre parti⁷: quella razionale (*logistikon*), quella collerica e aggressiva (*thymoeides*), e quella desiderante (*epithymetikon*). Le passioni che nascono in rapporto al bene o al

³ ST, IaIIae, q. 24, art. 2. La dissertazione sulle passioni di Tommaso, che costituirà il modello e il riferimento di molti trattati moderni, occupa 27 *quaestiones* della IaIIae (22-48).

⁴ Cf. C. Talon-Hugon, *op. cit.*, pp. 7-8 e pp. 28-29, dove troviamo una ricca rassegna degli autori che, ispirati da tradizioni molto diverse, nondimeno condividono la concezione tomista della passione. Oltre ai già menzionati Du Vair e Charron, inoltrandosi nel XVII secolo si possono ricordare: Jean-Pierre Camus (*Diversités*, 1613), Nicolas Coëffeteau (*Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets*, 1620), Scipion Dupleix (*L'Éthique ou la philosophie morale*, 1620), François Senault (*De l'usage des passions*, 1641), Marin Cureau de la Chambre (*Caractères des passions*, 1640-1662).

⁵ *Ibidem*, p. 8, corsivo nostro.

⁶ ST, IaIIae, q. 80, a. 2, dove Tommaso distingue l'*appetitus sensitivum* da quello *intellectivum*, una distinzione che riposa sulla differenza degli oggetti che muovono la potenza appetitiva. Il desiderio dell'anima verso un oggetto, cioè l'appetito, è infatti una potenza passiva che è mossa dall'oggetto conosciuto (motore non mosso), e poiché l'oggetto può essere appreso attraverso i sensi o attraverso l'intelletto, ne conseguirà che anche l'appetito si distinguerà allo stesso modo: «Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo».

⁷ *Repubblica*, IV, 436a-411c.

male in quanto sensibilmente percepiti, saranno passioni dell'appetito «concupiscibile», mentre quelle che nascono in rapporto al bene o al male in quanto implicano una difficoltà e lotta (si intenda, nel perseguire il bene o nel fuggire il male), saranno passioni dell'«irascibile»⁸.

I commentatori sono unanimi nel sostenere che bisognerà attendere il XVII secolo, e in particolare le *Passions* di Descartes, per vedere crollare l'impalcatura delle *facultates* insieme alla caratterizzazione "appetitiva" della passione: le passioni saranno allora «passions de l'âme», e non di un appetito, irascibile o concupiscibile, indipendente dalla ragione⁹. Questa posizione sarà del resto resa esplicita nell'articolo 47 delle *Passions*: «il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties ...». La filosofia cartesiana nel suo complesso realizzerà così una potentissima semplificazione delle istanze concettuali: il meccanicismo fisiologico e la sua azione sull'anima da una parte, il potere dell'anima di agire sul corpo, dall'altra, dovranno rendere conto – non senza tensioni¹⁰ – dell'universo passionale di cui gli uomini fanno esperienza.

Tuttavia, a ben vedere, gli *Essais* di Montaigne presentavano già, nel loro orizzonte di indagine psicologico e morale, una netta semplificazione concettuale rispetto al panorama scolastico che ancora dominava come discorso ambiente sulle passioni. Lungo tutta la redazione degli *Essais*, Montaigne dimostra un'attitudine costante alla comprensione "dualistica" dei fenomeni passionali, che vengono pensati secondo due grandi tipologie:

⁸ ST, IaIIae, q. 23, a. 1. «Dictum est autem in primo quod obiectum *potentiae concupiscibilis* est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiat in adipiscendo aliquod huiusmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiusmodi malum, inquantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum bonum vel malum, secundum quod habet *rationem ardui vel difficilis*, est obiectum *irascibilis*. Quaecumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem; ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia. Quaecumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem; ut audacia, timor, spes, et huiusmodi». L'enumerazione delle undici passioni fondamentali si trova sempre nella *quaestio* 23, ma all'articolo 4. Sulla preistoria dei concetti di irascibile e concupiscibile si vedrà: A. Brungs, *Metaphysik des Sinnlichkeit. Das system der Passiones animae bei Thomas von Aquin*, Hallescher Verlag, Halle, 2003, pp. 19-83).

⁹ Cf. J. Deprun, *art. cit.*, p. 409.

¹⁰ Cf. C. Talon-Hugon, *op. cit.*, pp. 258-259.

«les passions corporelles» e «les passions de l'ame». All'interno di un modello che noi definiamo "polieziologico", dove la passione può nascere dai movimenti del corpo («passion corporelle»), dall'agitazione dei sensi («emotion des sens»), dall'attività psichica («passions de l'ame»), Montaigne traccia tuttavia una demarcazione generale che sembra offrire una *duplice genealogia* della passione.

Come abbiamo già visto, vi è nell'uomo tutto un nucleo di tendenze affettive («inclinations», «humeurs», etc) che hanno, per Montaigne, un'eziologia puramente somatica: esse nascono nel corpo e sono poi percepite dall'anima nella forma di affezioni e alterazioni delle sue facoltà. L'anima, potremmo dire, patisce («souffre») le disposizioni cangianti del corpo a cui si trova unita.

*Il est certain que nostre apprehension, nostre jugement et les facultez de nostre ame en general souffrent selon les mouvemens et alterations du corps, lesquelles alterations sont continuelles*¹¹.

Vi sono poi quei fenomeni affettivi che nascono dal rapporto sensoriale con gli oggetti esterni: la vista, l'udito, il tatto, il gusto e l'odorato sono in grado di produrre «impressions violentes à nous troubler et changer»¹² che sono, per Montaigne, tra le cause più ordinarie delle passioni.

Tuttavia, questi movimenti del corpo che l'anima «patisce» – sia che riguardino la sua disposizione, sia che provengano dall'interazione sensibile – pur avendo un grande potere su di essa, non sono tra i più forti di cui l'anima può fare esperienza.

Les secousses et esbranlemens que nostre ame reçoit par les passions corporelles, peuvent beaucoup en elle, mais encore plus les siennes propres, ausquelles elle est si fort en prinse qu'il est à l'avanture soustenable qu'elle n'a aucune autre alleure et mouvement que du souffle de ses vents, et que, sans leur agitation,

¹¹ II, 12, p. 564 [A].

¹² II, 12, p. 595 [B].

elle resteroit sans action, comme un navire en pleine mer, que les vents abandonnent de leur secours¹³.

L'anima è certo scossa dalle «passions corporelle», cioè dai movimenti del corpo e dei suoi «ressort», ma ancor più lo è dalle sue proprie passioni (vengono menzionate la «cholere», le «cupiditez», la «compassion», la «crainte», l'«ambition», la «presumption»): senza di esse, l'anima non potrebbe «agire». Come è chiaro, Montaigne intende accordare alle «passioni dell'anima» un fondamentale valore *psicodinamico*, e a tal fine integra nella sua psicologia un elemento proprio dell'aristotelismo¹⁴ – «suivant le parti des Peripateticiens» –, elemento che egli accoglie grazie alla mediazione di un'importante scritto di Plutarco, il *De virtute morali*¹⁵. Ma dobbiamo prestare attenzione a un dettaglio: nella traduzione di Amyot non si tratta del rapporto tra l'anima e le sue passioni, ma tra la «raison» e «les passions» che nascono nella parte irrazionale dell'anima («l'ame sensuelle & irraisonnable»¹⁶). All'inizio del suo opuscolo¹⁷, Plutarco aveva rifiutato il monismo stoico e la sua conseguente identificazione di ragione e passione («ils veulent que la passion mesme soit raison...»), ovvero l'idea che l'irrazionalità affettiva sia il prodotto di un erroneo atto intellettuale («faux et perverse jugement»). Gli Stoici, insomma, non ritengono che nell'anima vi sia una «partie sensuelle & irraisonnable». Ma secondo Plutarco, essi ignorano quello che «Phytagoras» e «Platon» avevano ben compreso: alla «premiere

¹³ II, 12, p. 567 [A].

¹⁴ Come aveva ben segnalato Erich Auerbach, il concetto di *pathos*, nell'aristotelismo, contiene in sé «une certaine possibilité d'activation», laddove nell'Antichità la nozione mantiene un significato puramente passivo (Cf. E. Auerbach, «De la Passio aux passions», *Le culte des passions: essai sur le XVII^e siècle français*, Macula, Paris 1998, p. 55).

¹⁵ «Si l'on oste de tout point entierement les passions, encore qu'il fust possible de le faire, on trouvera que la raison en plusieurs choses demourera trop lache & trop molle, sans action, ne plus ne moins qu'un vaisseau branlant en mer, quand le vent luy default» (Plutarque, *De la vertu morale*, f. 37). Il contesto risulta caratterizzato da una convinta adesione all'ideale della *medietas* aristotelica rispetto alle passioni: come la musica non produce l'accordo eliminando i toni bassi e quelli acuti, e come la medicina non produce la salute eliminando il caldo e il freddo, ma temperandoli e mescolandoli insieme in una buona proporzione, «ainsi est il quant à ce qui est louable és meurs, quand par la raison il y a une mediocrité & moderation empreinte és facultez & mouvements des passions [...]» (*Ibidem*, corsivo nostro).

¹⁶ *Ibidem*, f. 37.

¹⁷ *De la vertu morale*, f. 31.

composition de l'ame & du corps», bisogna aggiungerne un'altra, «l'autre composition & mixtion de l'ame»:

il y ait encore quelque duplicità & mélange en l'ame mesme, & quelque diversité de nature & difference entre *la partie raisonnable* & *l'irraisonnable*, comme si c'estoit presque *un autre second corps* par necessità naturelle meslé & attaché à la raison [...]¹⁸.

Questo «second corps», la parte «irraisonnable» dell'anima, si suddivide a sua volta – e qui Plutarco cita e segue Aristotele (*Etica Nicomachea*)¹⁹ – in una parte «corporelle et vegetative» (su cui la ragione non ha alcun potere), e in una «irascibile ou concupiscible», che può essere controllata dalla ragione e dove hanno sede le passioni.

Citando Plutarco, Montaigne non considera affatto queste distinzioni: da una parte, elimina l'idea di una divisione gerarchica dell'anima e parla esclusivamente di passioni dell'anima *tutta* («les siennes propres»), e dall'altra traspone la divisione intrapsichica interpretandola come un dualismo psicosomatico, opponendo cioè alle passioni del corpo quelle dell'anima.

Il saggio II, 33, «L'histoire de Spurina», permette di approfondire la trama delle fonti impiegate da Montaigne per pensare il rapporto tra corpo, anima e passioni, così come di verificare l'autonomia della riflessione del saggista che impiega problematiche e soluzioni antiche per rispondere a domande filosofiche che sorgono in autonomia rispetto alla tradizione.

Esponiamo subito la nostra tesi: nel saggio II, 33, Montaigne presenta una distinzione sufficientemente netta tra la dimensione fisiologica dei fenomeni affettivi e quella psicologica, cioè legata alle operazioni delle nostre facoltà psichiche. Questa distinzione, va da sé, implica allo stesso tempo la possibilità di fenomeni affettivi misti.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Etica Nicomachea*, I, 13. Per un commento di questo passaggio: Cf. M. Vegetti, *L'Etica...* cit., p. 177 sgg.

Il saggio si apre con un'allusione ad Agostino²⁰, secondo cui – nell'interpretazione di Montaigne – gli «appetits» che «l'amour engendre» sono i più violenti, perché «ils tiennent au *corps* et l'*ame*, et que *tout l'homme* en est possédé»²¹ («totumque commovet hominem», concludeva l'ipponate). Ma Montaigne intende rettificare questa valutazione, perché in verità la componente fisiologica di questa passione “mista” ne favorisce la diminuzione e l'estinzione:

au contraire, on pourroit aussi dire que *le mélange du corps* y apporte du *rabais* et de l'*affoiblissement*: car telles desirs sont sujets à *satieté* et capables de *remedes materiels*²².

Il medesimo concetto era stato affermato nel saggio I, 14, quando si era considerato che «la douleur et la volupté», nella loro origine *fisiologica*, conoscono un limite ben definito che risulta fondato sulla conformazione delle nostre «membres» e sul «juste et modéré temperament» che la natura le ha dato²³. A questo livello d'analisi l'oggetto su cui Montaigne riflette ha un nome proprio: si tratta della «*passion simplement corporelle*», la quale si caratterizza non solo per la sua origine ma anche per il suo decorso. Le passioni del corpo sono «sont sujets à satieté», sono passibili di raggiungere un punto di equilibrio statico, e questo per il fatto che sono «capables de remedes materiels», cioè il loro soddisfacimento si produce sul piano di una causalità corporea determinata dalla conformazione del nostro apparato fisiologico.

È rispetto a queste passioni del corpo che Montaigne, nel saggio II, 33, caratterizza le altre passioni, quelle dell'anima.

²⁰ *De civitate dei*, XIV, 16. Il riferimento è suggerito dai curatori dell'edizione del 1595: *Les Essais*, dir. J. Ceard, Librairie Générale Française, Paris 2001, p. 1132.

²¹ II, 33, p. 728 [A].

²² *Ibidem*.

²³ I, 14, p. 59 [C]: «Si nous ne *troublions* pas en *noz membres* la jurisdiction qui leur appartient en cela, il est à croire que nous en serions mieux, et que nature leur a donné un juste et modéré temperament envers la volupté et envers la douleur. Et ne peut faillir d'estre juste, estant esgal et commun».

Là où les passions qui sont toutes en l'ame, comme l'ambition, l'avarice et autres, donnent bien plus à faire à la raison: car elle n'y peut estre secourue que de ses propres moyens, ny ne sont ces appetits-là capables de satieté, voire ils s'esguisent et augmentent par la jouyssance²⁴.

Un passo da leggere insieme a quest'altro del saggio III, 5, dove Montaigne caratterizza la singolare passione della «paillardise»:

Il seroit, à l'adventure, plus estrange d'y voir de l'arrest; *ce n'est pas une passion simplement corporelle*: si on ne trouve point de bout en l'avarice et en l'ambition, il n'y en a non plus en la paillardise. Elle vit encore apres la satieté; et ne luy peut on prescrire ny satisfaction constante ny fin: elle va tousjours outre sa possession [...]²⁵.

Il dualismo anima/corpo che abbiamo già incontrato nell'«Apologie», all'ombra di Plutarco, riemerge in tutta la sua evidenza. Al proposito, il filosofo di Cheronea offriva a Montaigne un altro trattato morale *ad hoc* che, sin dal titolo, disponeva all'approccio dualista dei fenomeni passionali: stiamo pensando al brevissimo *Si les affections de l'âme sont plus funestes que celles du corps*²⁶. Ma questo tema era stato trattato più estesamente da Cicerone nel III libro delle *Tusculane*²⁷, quello stesso Cicerone che Montaigne sta citando – dal IV libro – nei brani che abbiamo appena letto. Ora, il IV libro delle *Tusculanae* rappresenta il tentativo di interpretare in chiave dualista una descrizione delle passioni – quella stoica – di tipo monista²⁸. Cicerone è

²⁴ II, 33, p. 729 [A].

²⁵ III, 5, p. 885 [B].

²⁶ *Ceuvres Morales*, cit., ff. 144–145.

²⁷ TD, III, 3, 5, «At et morbi perniciosiores pluresque sunt animi quam corporis; hi enim ipsi odiodi sunt, quod ad animum pertinent eumque sollicitant [...]». Siamo nel contesto della grande analogia tra malattie del corpo e malattie dell'anima, in cui la filosofia si configura come «animi medicina».

²⁸ La nostra esposizione si fonda sull'interpretazione di Jackie Pigeaud: «*Le coup de génie de Cicéron est d'avoir pratiqué une lecture dualiste d'une philosophie moniste*. Il suffisait, en effet, de lire à la lumière de Pythagore et de Platon la théorie de Chrysippe, pour qu'immédiatement s'opère un décollement de ce que nous appelons le *recto-verso* de la passion. Cicéron ne

esplicito al riguardo: egli intende fare propria la «*veterem illam ... discriptionem*» ammessa da Pitagora e Platone, secondo cui l'anima risulta divisa in «*duas partes*», una che partecipa della ragione, l'altra che ne è priva²⁹. Su questo presupposto dualista, si dovrà innestare la descrizione delle passioni di Crisippo. La medicalizzazione del *pathos*, che per lo stoicismo antico era una metafora pedagogica – «come si parla di alcune infermità del corpo ... così pure ci sono infermità dell'anima»³⁰ – in Cicerone tende a diventare una distinzione concettuale: l'«*aegritudo*» non è l'«*aegrotatio*». In questo modo l'eziologia passionale è come ridefinita: da una parte troveremo una causalità d'ordine fisiologico, dall'altra una di tipo cognitivo, cioè legata all'attività del giudizio e all'opinione sui beni e sui mali (presenti e futuri).

Come ha considerato Jackie Pigeaud³¹, la verità di ogni dualismo psichico, la sua essenza, è in fondo l'opposizione tra anima e corpo: l'anima razionale sta all'anima irrazionale come l'anima in generale sta al corpo. Lo abbiamo visto, anche Plutarco, nel *De virtute morali*, era ritornato agli insegnamenti di Pitagora e di Platone, e aveva pensato all'anima irrazionale proprio come ad un «*seconde corps*».

È dunque su questo dualismo di sfondo che Montaigne elabora la sua posizione sull'eziologia passionale. Le passioni dell'anima – «l'avarice»,

trompe personne il le dit, il l'explique. Ainsi la théorie de Chrysippe se révèle la meilleure description de la passion même pour une philosophie dualiste ; il suffit de conserver le mécanisme, en changeant l'étiologie» (Cf. *La maladie de l'âme: étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, Paris 1989, in particolare «Le dualisme de Cicéron», pp. 273-275). Cicerone insomma riprende la teoria di Crisippo, ma distribuisce l'origine della passione: da una parte il giudizio, dall'altra la fisiologia – «C'est le resultat d'une lecture platonicienne de Chrysippe», conclude Pigeaud.

²⁹ Ricorderemo che questa riconfigurazione della psicologia stoica è elaborata da una delle principali figure del periodo medio dell'Stoa, cioè Posidonio: Cf. M. Vegetti, *L'etica...* cit., pp. 239-240.

³⁰ Diogene Laerzio, *Vite*, VII, 115.

³¹ «La vérité de tout dualisme de l'âme, son essence, c'est l'opposition de l'âme et du corps, dont elle n'est que l'image, la reduplication. Plutarque l'a admirablement senti, dans son traité *De la vertu éthique*. L'âme rationnelle est à l'âme irrationnelle ce que l'âme en general est au corps. C'est une analogie : l'âme irrationnelle est le corps de l'âme» (Pigeaud, op. cit., p. 274). Anche Daniel Buvat, nel suo commentario a Plutarco, rimanda al passo di Cicerone in *Tusculanae* IV, 5, 10 (Plutarque, *De la vertu éthique*, Introduction, texte, traduction et commentaire par D. Babut, Les Belles lettres, Paris 1969, p. 135, nota 23).

«l'ambition» e «la paillardise» ad esempio – hanno una peculiare eziologia: se non conoscono «remedes materiels», è perché nascono e si mantengono attraverso l'insieme delle *operazioni riflessive interne* – l'immaginazione, il giudizio, la memoria – ben al di là di quella che Cicerone³² chiamava *opinio*. In questo senso, la psicologia morale che emerge dagli *Essais* ha un valore performativo: la conoscenza delle proprie facoltà è finalizzata al loro buon impiego, cosa assai rara se ascoltiamo il giudizio di Montaigne:

j'augmente tousjours cette creance que *la pluspart des facultez de nostre ame, comme nous les employons, troublent plus le repos de la vie qu'elles n'y servent*³³.

Quando Montaigne parla di «passions de l'ame» vuole indicare quei fenomeni affettivi che non sono riconducibili alla presenza dell'oggetto sensibile o alla disposizione corporea, ma che nascono, crescono e si mantengono attraverso l'attività dell'anima, ovvero il funzionamento delle sue facoltà. Siamo legittimati a parlare, di conseguenza, di passioni che hanno un'*eziologia psichica*.

³² Il passo del saggio II, 33, che stiamo commentando è ispirato alle *Tusculanae*: «Quis enim dubitari quin *aegrotationes animi*, qualis est *avaritia, gloriae cupiditas*, ex eo quod magni aestumetur ea res ex qua animus aegrotat, oriantur? Unde intellegi debet *perturbationem quoque omnem esse in opinione*» (IV, 37, 39).

³³ II, 37, p. 760 [A, C].

2.5 – Tra piacere, speranza e desiderio: la passione complessa della *gloire*

Car des Lancelots du Lac, des Amadis, des Huons de Bordeaux, et tel fatras de livres à quoy l'enfance s'amuse, *je n'en connoissois pas seulement le nom, ny ne fais encore le corps, tant exacte estoit ma discipline*¹.

Quant aux Amadis et telles sortes d'escrits, *ils n'ont pas eu le credit d'arrester seulement mon enfance*².

Per ben due volte, negli *Essais*, Montaigne confessa il suo disinteresse assoluto per il più importante romanzo di cavalleria del XVI secolo, quell'*Amadis de Gaula*³ che Cervantes avrebbe collocato nella biblioteca del suo don Chisciotte. Questa idiosincrasia letteraria per la narrativa cavalleresca, è già il segno della fine di un mondo e di un orizzonte di valori in completa mutazione. Uomo di grandi letture, Montaigne sapeva infatti quale importanza aveva avuto, nella costruzione dell'ideale cavalleresco, l'aspetto letterario della gloria acquisita attraverso le grandi gesta – nell'*Amadis*, ad esempio, Don Galaor completa la sua formazione leggendo le antiche storie delle imprese di eroici cavalieri⁴. Come vedremo, uno degli aspetti dell'originale analisi di questa passione negli *Essais* sarà il comprenderne la natura complessa, in cui la dimensione della passione individuale si intreccia alla discorsività pubblica e alla produzione di modelli

¹ I, 26, p. 175 [B, A].

² II, 10, p. 410 [A].

³ Il romanzo, molto vicino al genere del cavaliere arturiano, è un vero «réceptacle d'idéaux anciens ravivés à l'approche de la Renaissance. L'ambition de gloire, le soin de conserver celle-ci et de l'accroître sont des traits constats des chevaliers de l'*Amadis* [...]» (Cf. Maria Rosa Lida de Malkiel, *L'idée de la gloire dans la tradition occidentale (Antiquité, Moyen Age Occidental, Castille)*, Klincksieck, Paris 1969, pp. 254).

⁴ *Ibidem*, p. 256.

letterari che ne garantiscono la riproducibilità. È per questo che l'esclusione dell'*Amadis* dal proprio curriculum formativo è molto di più che una questione di gusto. La società nobiliare in cui Montaigne viveva, infatti, considerava ancora «l'honneur et la gloire»⁵ come potenti fattori di coesione e di unità. Nell'immaginario collettivo, il gentiluomo restava un uomo d'armi, e la sua virtù era il coraggio, a cui si accompagnavano qualità affini come la lealtà, la fedeltà, la cortesia. Obbedire a questi valori, interiorizzarli, significava ricevere in cambio l'onore e la gloria⁶. Montaigne non sembra più credere al valore morale di queste attitudini, tanto che sentirà il bisogno di confessare la sua distanza dagli uomini del suo ceto sociale: «gens qui ont peu de soing de la culture de l'ame, et ausquels on ne propose toute beatitude que l'honneur, et pour toute perfection que la vaillance»⁷. La riflessione sulla gloria, e la sua critica, sono a nostro avviso al servizio di un nuovo ideale di nobiltà, in cui il l'«*habil'homme*» converte la forza propulsiva delle passioni eroiche e cavalleresche verso la costruzione del sé, nella *routine* del quotidiano – «en son particulier» – in cui il sentimento intimo della gloria non è che la consapevolezza di aver vissuto la propria vita senza attendere da altri alcun sigillo di nobiltà. «Toute la gloire que je pretends de ma vie, c'est de l'avoir vécue tranquille ... selon moy»⁸.

Se è vero che Montaigne è stato il più severo critico della gloria nel contesto culturale francese del XVI secolo⁹, e anche vero che questa è innanzitutto la critica di una passione di cui Montaigne riconosce l'ineluttabile presenza nell'essere umano. Nel saggio I, 14, «De ne communiquer sa gloire», la «passion» della gloria appare a Montaigne come

⁵ II, 16, p. 624 [A].

⁶ Cf. A. Jouanna, *La France de la Renaissance*, cit., pp. 283-284. Ad un confronto tra la dimensione etica degli *Essais* e l'ideale di vita militare della *noblesse d'épée* è dedicata una parte del lavoro di: J. Supple, *Arms versus letters. The Military and Literary Ideals in the 'Essais' of Montaigne*, Clarendon Press, Oxford 1984.

⁷ II, 17, p. 658 [A].

⁸ II, 16, p. 622 [C].

⁹ «La plus sévère critique de la gloire est à chercher dans les *Essais* de Montaigne [...]» (Cf. F. Joukovsky, *La gloire dans la poésie française et néolatine du XVI^e siècle (des rhétoriques à Agrippa d'Aubigné)*, Droz, Genève 1969, p. 255).

la «plus recuë et plus *universelle*» tra tutte le «resverie du monde»¹⁰. Una «resverie», certo, ma «universelle». I commentatori hanno valutato con attenzione l'estensione della condanna della gloria, così come le forme della sua riabilitazione negli *Essais*¹¹, ma non hanno forse prestato altrettanta attenzione alle modalità in cui Montaigne ne comprende la radicata presenza nello psichismo umano e, in definitiva, la sua natura in quanto «passion».

Per la sua stessa universalità e generalità, la gloria dovrebbe già apparirci come un'attitudine umana naturale, se accettiamo – come suggerisce Montaigne – di misurare il naturale non secondo il nostro ideale ma secondo la realtà effettiva: «on doit, à l'aventure, appeller plustost *naturel* ce qui est general, commun et *universel*»¹². E del resto, non potrebbe che essere altrimenti, perché la passione è un fatto naturale – «chose à quoy *nature* mesme nous achemine»¹³ – come la «crainte», il «desir», e l'«esperance» del saggio I, 4, tre “passioni primitive” su cui ci dovremo soffermare nel terzo capitolo. Nondimeno, si potrebbe ancora dubitare della naturalezza della gloria, una passione per certi aspetti così artificiosa, legata al consenso sociale, all'«approbation d'autrui» e al rispetto dei codici assiologici e comportamentali che la fondano.

La posizione di Montaigne si chiarisce in un breve passo dell'«Apologie», che costituisce una rielaborazione delle riflessioni sulla gloria presenti nel libro primo delle *Tusculane* di Cicerone. Si tratta di una fonte importante per Montaigne, forse anche perché l'arpinate sapeva di cosa parlava, era infatti uomo «si forcené de cette passion», come si legge in II, 16, dichiarazione che è probabilmente un'allusione al giudizio che Cicerone stesso aveva dato di sé come di *hominem perustum gloria*¹⁴. Nelle *Tusculanae*, dunque, Cicerone si esprime, in maniera un po' sofisticata, sull'esistenza di un tacito giudizio

¹⁰ I, 41, p. 255 [A].

¹¹ Friedrich, *op. cit.*, p. 170 sgg.; F. Joukovsky, *op. cit.*, pp. 265-263. Un'importante contributo alla comprensione del ruolo che Montaigne ha svolto nel progressivo deperire del «culte de la gloire» nel XVI secolo, così come delle nuove forme in cui la gloria può essere reintegrata in un nuovo discorso letterario e morale: Cf. BSAM – *Numéro Spécial: La Gloire*, n° 27-28, 1992.

¹² I, 57, p. 326 [A].

¹³ I, 3, p. 15 [C].

¹⁴ *Ad familiares*, XIII, 5.

della natura in favore dell'immortalità dell'anima, che sarebbe dimostrato dalla preoccupazione generale e vivissima di ogni uomo per ciò che accadrà dopo la sua morte.

Maximum uero argumentum est naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam iudicare, *quod omnibus curae sunt, et maxumae quidem, quae post mortem futura sint*¹⁵.

Per quale ragione, altrimenti, si farebbero dei figli, si costruirebbero delle tombe, delle iscrizioni, perché tutta questa cura nel redigere i testamenti, perché fondare le leggi, i costumi, le repubbliche, se non perché l'uomo pensa al suo futuro – «nisi nos futura cogitare».

Che Montaigne avesse ben letto queste pagine ciceroniane, ne è prova il saggio I, 41, dove viene riportato uno dei passaggi finali del capitolo XV¹⁶. Ma è nell'«Apologie», e in particolare nel contesto delle riflessioni sull'immortalità dell'anima, che Montaigne si lascia ispirare dal passo ciceroniano per fornirne una lettura molto distante. Per l'arpinate infatti la gloria testimonia di una tendenza naturale degli uomini a preoccuparsi del loro futuro, di ciò che sarà dopo la loro morte, sullo sfondo di una grande speranza nell'immortalità («magnum spem immortalitatis»). Per Montaigne, la situazione sembra rovesciata: la gloria va pensata in continuità rispetto alla tendenza naturale ad «allonger» il proprio essere, e la preoccupazione che ne nasce si placa in invenzioni e speranze fantasiose, tra cui quelle della gloria e della fama future.

¹⁵ TD, I, 14, 31. Si tratta di due capitoli (14 e 15) delle *Tusculanae* in cui Cicerone sviluppa la sua risposta alla domanda dell'uditore, che gli chiedeva di dimostrare l'immortalità dell'anima. Cicerone cerca di vincolare l'idea di immortalità alla cura della gloria e della fama che si manifesta nei più, una cura che a sua volta si radica nella naturale preoccupazione dell'uomo per il suo futuro.

¹⁶ Cicerone notava che anche i filosofi che scrivono contro la gloria («de contemnenda gloria»), non di meno pretendono che i loro libri portino il loro nome: «Car, comme dit Cicero, ceux mesmes qui la combatent, encores veulent-ils que les livres qu'ils en escriuent, portent au front leur nom, et se veulent rendre glorieux de ce qu'ils ont mesprisé la gloire» (I, 41, p. 255 [A]).

Un *soing* extreme tient l'homme d'alonger son estre; il y a pourveu par toutes ses pieces. Et pour la *conservation* du corps sont les *sepultures*; pour la *conservation* du nom, la gloire. Il a employé toute son opinion à se rebastir, impatient de sa fortune, et à s'estançonner par ses inventions. L'ame, par son trouble et sa foiblesse ne pouvant tenir sur son pied, va questant de toutes parts des consolations, esperances et fondemens en des circonstances estrangeres où elle s'attache et se plante; et, pour legers et fantastiques que son *invention* les luy forge, s'y repose plus seurement qu'en soy et plus volontiers¹⁷.

Non solo non siamo più nell'orizzonte della *cura maxuma* ciceronia per le cose future, ma Cicerone non si esprime mai a proposito dell'idea di un incremento del proprio essere, né evoca quella di «conservazione». L'orizzonte è completamente mutato: la «preoccupazione estrema» non è più quella del futuro, ma quella di «*allungare la propria esistenza*», di garantire la *continuazione del proprio essere*, ed è solo in conseguenza di ciò che il futuro diventa preoccupante; una preoccupazione, lo si noti, che per Montaigne diventa profonda inquietudine dell'anima. La «gloire» è allora una di quelle «inventions» attraverso cui l'essere umano cerca di «ricostruirsi» e «puntellarsi», cioè di far fronte al «turbamento» e alla «debolezza» («son trouble et sa faiblesse») che avverte dentro di sé («ame») rispetto all'incertezza del suo destino («impatient de sa fortune»). Per natura portato a conservare e a allungare il proprio essere¹⁸, l'uomo ne sente allo stesso

¹⁷ II, 12, p. 553 [C].

¹⁸ Una tendenza più volte affermata da Montaigne, secondo un modello che trova ispirazione nel concetto stoico di *oikeiosis*, ma che il saggista ricompone e rielabora in maniera autonoma. «S'il y a quelque loy vrayement naturelle, c'est à dire quelque instinct qui se voye universellement et perpetuellement empreint aux bestes et en nous (ce qui n'est pas sans controverse), je puis dire, à mon advis, qu'apres le *soing* que chasque animal a de sa conservation et de fuir ce qui nuit, l'affection que l'engendrant porte à son engeance, tient le second lieu en ce rang» (II, 8, p. 386 [A]). Alla fonte plutarchea (*De l'amour et charité naturelle des pères et mères envers leurs enfants*, f. 103), solitamente addotta dai commentatori, si dovrebbe affiancare la fondamentale esposizione della dottrina stoica dell'*oikeiosis* nel *De finibus* di Cicerone (V, 9, 24): «Omne animal se ipsum diligit ac, simul et ortum est, id agit, se ut conseruet, quod hic ei primus ad omnem uitam tuendam appetitus a natura datur, se ut conseruet atque ita sit». Il concetto è ripreso in diversi luoghi degli *Essais*: in II, 12, p. 553 [B] – «Il nous faut noter qu'à chaque chose il n'est rien plus cher et plus estimable que son estre (le

tempo tutta l'instabilità e la fragilità, e ricerca «consolations, esperances et fondements» fuori di sé dove trova – paradossalmente – stabilità, per quanto «legers et fantastiques» siano, come lo è la gloria, «resverie» e «vaine image»¹⁹. Lo ricordiamo di sorvolo: questo bel testo è un'addizione dell'*exemplaire* che Montaigne inserisce in una riflessione che riguarda la «juste et claire persuasion de l'immortalité de nos esprits»...

La passione della gloria può dunque essere naturalizzata, nella misura in cui è il prodotto di un bisogno di conservazione e estensione del proprio essere: si capisce allora perché Montaigne esordisca nel saggio I, 41, riconoscendone l'universalità e l'importanza per la maggior parte degli individui. Allo stesso modo, questo radicamento *preriflessivo* ne determina la profonda *irrazionalità* così come la sua ostinata resistenza ad ogni critica di tipo razionale e discorsivo.

Et, des humeurs des-raisonnables des hommes, il semble que les philosophes mesmes se défont plus tard et plus envis de ceste-cy que de nulle autre. C'est la plus revesche et opiniastre: Quia etiam bene proficientes animos tentare non cessat. Il n'en est guiere de laquelle la raison accuse si clairement la vanité, mais elle a ses racines si vifves en nous, que je ne sçay si jamais aucun s'en est peu nettement descharger. Apres que vous avez tout dict et tout creu pour la desadvouer, elle produict contre vostre discours une inclination si intestine que vous avez peu que tenir à l'encontre²⁰.

Di tutte le passioni umane, la gloria è quella di cui la ragione ci mostra più «chiaramente» la vanità e l'inconsistenza, e ciononostante i discorsi dei filosofi morali – stoici o epicurei – non possono quasi nulla. La gloria ha infatti «racines» nell'uomo, è un'«inclination intestine», e tutto questo lascia già comprendere che l'orizzonte dove ricercare un'efficacia morale nei

lion, l'aigle, le dauphin ne prisent rien au dessus de leur espece) ...» (Cf. Cicerone, *De natura deorum*, I, 27) –, in I, 24, p. 127 [A] («Je laisse faire nature, et presuppose qu'elle se soit pourvue de dents et de griffes, pour se deffendre des assaux qui luy viennent, et pour maintenir cette contexture, dequoy elle fuit la dissolution»).

¹⁹ I, 41, p. 255 [A].

²⁰ *Ibidem*. Per la citazione latina: Agostino, *De civitate dei*, V, 14.

confronti delle passioni in generale, non potrà più essere limitato all'assimilazione della precettistica e della parenetica. La forza delle passioni, in questo caso della gloria, è d'un altro ordine, non omogenea al «discours». Nel saggio II, 16, Montaigne ritorna su questa forza irrazionale della gloria. I discorsi della filosofia epicurea, ad esempio, sono «infiniment vrais» e «raisonnables» – vivi nascosto, non occuparti degli affari pubblici: «Mais – conclude Montaigne – nous sommes, je ne sçay comment, doubles en nous mesmes, qui faict que ce que nous croyons, nous ne le croyons pas, et ne nous pouvons deffaire de ce que nous condamnons»²¹. Ma quale è il fondamento di questa passione così forte e tenace?

Nel saggio I, 46, «De noms»²², Montaigne espone una delle sue mosse critiche per screditare questa vana passione umana. Si tratta di un approccio di tipo linguistico, già messo in evidenza da Hugo Friedrich²³: se la gloria è veicolata dal linguaggio, essa tocca il nome e non l'uomo – quel nome che non è la cosa, ma un *flatus vocis* che tutt'al più la significa. Inoltre, le stesse lettere che compongono il nostro nome, ironizza Montaigne, possono variare, essere scambiate di posto o riportate erroneamente, tanto che la gloria di tutte le battaglie, degli assedi e delle ferite potrebbe andare «Guesquin, à Glesquin ou à Gueaquin». Infine, i nomi e i cognomi sono comuni a persone diverse, e nulla impedisce infatti che il palafreniere di Montaigne si chiami Pompeo il Grande.

Se il fondamento della gloria sembra così vano e aleatorio, soggetto alle vicissitudini della storia, del tempo e del caso, dovremmo chiederci dove risiede la sua forza, e in che modo la passione ha presa sullo psichismo individuale. Ed è la stessa domanda che si pone Montaigne.

Sondons un peu de pres, et, pour Dieu, regardons à quel *fondement* nous attachons cette gloire et reputation pour laquelle se bouleverse le monde. Où

²¹ II, 16, p. 619 [A].

²² I, 46, pp. 79-80 [A].

²³ H. Friedrich, *op. cit.*, p. 170 sgg. Cf. anche M.-L. Demonet, «Le nom de gloire ou 'le nom qui court'», *BSAM – Numéro Spécial: La Gloire*, cit., pp. 19-32.

*asseons nous cette renommée que nous allons questant avec si grand peine? C'est en somme Pierre ou Guillaume qui la porte, prend en garde, et à qui elle touche. O la courageuse faculté, que l'esperance qui, en un sujet mortel et en un moment, va usurpant l'infinité, l'immensité, l'aeternité: nature nous a là donné un plaisant jouet*²⁴.

Nell'edizione del 1595 l'ultima frase è in parte differente:

*O la courageuse faculté que l'esperance: qui en un sujet mortel, et en un moment, va usurpant l'infinité, l'immensité, et remplissant l'indigence de son maitre, de la possession de toutes les choses qu'il peut imaginer et désirer, autant qu'elle veut!*²⁵

Una prima considerazione che sorge dalla comparazione dei due testi – e che sarà confermata anche dalla parte finale del saggio – è che la gloria è una passione complessa, composta di più passioni e, insieme, fondata sulle operazioni dell'«imagination». La critica della gloria richiede che ne si conoscano i «ressorts», ciò che la produce, ciò che la sostiene.

Innanzitutto la speranza²⁶, questa «courageuse faculté», è un «giocattolo» che ci è offerto dalla *nature*: siamo dunque agli antipodi della posizione stoica sulle passioni, che le voleva tutte «contra natura»²⁷. Nell'esposizione della tassonomia stoica, inoltre, Cicerone aveva definito la speranza come «expectatio boni», ciò come attesa di un bene futuro, un bene il cui valore si fonda sul nostro giudizio. Come tutte le passioni, la sua esistenza non è nella natura, ma «in opinione»²⁸.

Montaigne, al contrario, non prende in considerazione alcun elemento di tipo valutativo nella sua riflessione: la gloria è un'usurpazione di proprietà

²⁴ I, 46, p. 279 [A].

²⁵ *Les Essais*, ed. 1595, cit., p. 453.

²⁶ Cf. J. Casals, «La présomption et l'espérance», in *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, Volume 25, number 3, 1995, pp. 511–515.

²⁷ Secondo la definizione di Zenone riportate nelle *Tuscolane*: «Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod pathos ille dicit, auersa a recta ratione contra naturam animi commotio» (*Tusculanae*, IV, 6).

²⁸ *Tusculanae*, IV, 37, 79-80.

che non appartengono alla umanità mortale («l'infinité», «l'immensité», «l'éternité») un'*appropriazione immaginativa* che compensa all'eccesso il vuoto esistenziale, quella fragilità e quel turbamento che abbiamo visto si producono nell'uomo in conseguenza della sua tendenza a prolungare il suo essere nel futuro. Nella gloria, insomma, vi è la speranza di possedere per sempre tutte quelle cose che si desiderano e si immaginano, senza alcun limite e misura. Essa compensa l'«indigence» reale con la «possession» immaginativa, il vuoto di questa vita mortale con una «vie fantastique et imaginerie»²⁹. Misuriamo così tutta la ricchezza della riflessione di Montaigne sul piano antropologico ed esistenziale, rispetto alle posizioni della scuola stoica che vedevano, all'origine della «gloriae cupiditas», un'errata stima dell'oggetto considerato³⁰.

Come abbiamo indicato in apertura del paragrafo, Montaigne sapeva molto bene che su questo desiderio naturale, potenzialmente smisurato, si innestano dei processi culturali che lo amplificano, lo nutrono, lo sostengono. È il caso della letteratura, dei romanzi cavallereschi come della poesia epica antica: i versi e le narrazioni sono il supporto materiale di un messaggio, commemorativo o encomiastico, in cui i contemporanei hanno cristallizzato dei giudizi di valore sulle azioni e le prodezze di un grande personaggio³¹. Questo messaggio, conservato nel tempo, giunge agli uomini del presente, e diviene il sostrato obiettivo di un atto psicologico complesso.

Les survivants se chatouillent de la *douceur* de ces voix, et, par icelles solicitiez de *jalousie* et *desir*, transmettent inconsiderément par *fantasie* aux trespassez cettuy leur propre *ressentiment*, et d'une pipeuse *esperance* se donnent à croire d'en estre capables à leur tour. Dieu le sçait!³².

²⁹ II, 16, p. 628 [A].

³⁰ «Quis enim dubitarit quin aegrotationes animi, qualis est auaritia, gloriae cupiditas, ex eo, quod magni aestumetur ea res ex qua animus aegrotat, oriantur?» (*Tusculanae*, IV, 37, 79).

³¹ Il concetto è riaffermato nel saggio II, 16: «la gloire est une approbation que le monde fait des actions que nous mettons en evidence» (p. 619 [A]).

³² I, 46, p. 280 [C].

Montaigne si era chiesto in che modo Epaminonda e Scipione l'Africano possano mai sentire, da morti, i versi gloriosi a loro dedicati e che corrono «en nos bouches»³³. Semplicemente, non possono; quei gloriosi versi servono molto di più a stimolare il desiderio di gloria in chi è sopravvissuto. La lettura o l'ascolto di queste «voix» tocca il lettore per la sua «douceur», perché «la louange est tousjours *plaisante*, de qui et pourquoy elle vienne»³⁴. Ma, come riconosce Montaigne, s'«il y a je ne sçay quelle *douceur naturelle* à se sentir louer»³⁵, quando le lodi sono per l'altro non possono che generare «jalousie» e «desir». Sulla spinta di questi affetti si realizza un'identificazione immaginaria: il soggetto si figura di essere come quei grandi uomini e si identifica a loro «*par fantasie*», e *spera* e *crede* che lui stesso potrà realizzare quelle azione tanto lodate e ammirate.

Questo tipo di gloria avrebbe attirato anche l'attenzione di Thomas Hobbes nei suoi *Elements*, ed egli la definirà con il termine di «vanagloria»³⁶, quella passione che nasce dalla fantasticheria, dai sogni a occhi aperti di chi si immagina di compiere quelle azioni che ha letto nei romanzi. Come ricordava Arrigo Pacchi, molto probabilmente Hobbes pensava a quel tipo d'uomo, metà *miles gloriosus* e metà don Chisciotte, che era ricorrente nel panorama letterario del primo Seicento³⁷.

La gloria negli *Essais* è dunque è una passione complessa, composta di passioni diverse – «jalousie», «desir», «esperance» – su cui agiscono le operazioni associative e mimetiche dell'immaginazione³⁸. Se la gloria è

³³ I versi citati da Montaigne si trovano nelle *Tusculanae*: V, 17, 49.

³⁴ III, 9, p. 964 [B].

³⁵ II, 16, p. 625 [B].

³⁶ T. Hobbes, *Eléments de la loi naturelle et politique*, éd. D. Weber, Le livre de Poche, Paris 2003. Nella Prima Parte, al Capitolo IX, leggiamo: «la fiction (qui aussi est imagination) d'actions accomplies par nous-mêmes, mais qui jamais n'ont été accomplies, est glorification. Mais parce qu'elle n'engendre aucun appétit, ni aucun effort vers quelque nouvelle tentative, elle est purement vaine et sans profit, comme lorsqu'un homme s' imagine accomplir les actions qu'il lit dans quelques roman ou qu'il s' imagine être semblable à un autre homme dont il admire les actes. Cela est appelé 'VAINE GLOIRE'» (corsivo nostro).

³⁷ A. Pacchi, «Hobbes and the passions», in *Scritti hobbesiani* (1978-1990), a cura di A. Lupoli, Franco Angeli, Milano 1998, p. 80 (pp. 79-95).

³⁸ Sull'importanza di questa facoltà negli *Essais* e sulle sue valenze etiche e politiche, rimandiamo all'introduzione di N. Panichi: Michel de Montaigne, *L'immaginazione*, Olschki, Firenze 2000.

«vaine», se essa non è che *un echo, un sogno, anzi d'un sogno un ombra* come recitava il Tasso³⁹, se è un'esistenza fittizia che dipende dall'opinione e dal giudizio degli altri, la straordinaria forza con cui essa può impossessarsi di un individuo si spiega per le sue «*racines si vifves en nous*», che si nutrono di speranza e di desiderio, sullo sfondo esistenziale di un «vide», di una «indigence» e di una «faiblesse» percepiti con «trouble» rispetto al bisogno di «*d'alonger son estre*» nel futuro.

Ma la gloria, negli *Essais*, si caratterizza per un altro aspetto, che potremmo definire il suo volto *edonistico*: la gloria è infatti anche un *piacere*.

Entre toutes *les voluptez*, ils disoient qu'il n'y en avoit point de plus dangereuse ny plus à fuir que *celle qui nous vient de l'approbation d'autrui*. De vray, l'experience nous en faict sentir plusieurs trahisons bien dommageables⁴⁰.

«*Voluptatem ex plurium adsensione venientem*», così l'aveva definita Seneca in una delle sue *Lettere a Lucilio*⁴¹, consigliando al suo discepolo di riservare – verso tale piacere – un disprezzo assoluto. L'essere lodati, certo, non può mai considerarsi un criterio morale attraverso cui valutare le proprie azioni; la lode – al più spesso – nasconde l'adulazione; gli altri non lodano noi, ma soltanto ciò che di noi appare: tutti questi argomenti si ritrovano nel saggio II, 16. Ma non costituiscono ciò che vi è di più essenziale. Montaigne non si limita alla disprezzo né all'ammonimento morale. La gloria in quanto «*approbation que le monde fait des actions que nous mettons en evidence*»⁴², non è necessariamente un male da fuggire. In essa si manifesta una dimensione naturale, che noi proviamo spontaneamente nel piacere d'essere lodati e ammirati: «*Il y a je ne sçay quelle douceur naturelle à se sentir louer, mais nous luy prestons trop de beaucoup*»⁴³. Si tratta di una questione di

³⁹ *Gerusalemme liberata*, XIV, 63 (citato in I, 41, p. 255 [A]).

⁴⁰ II, 16, p. 619 [A].

⁴¹ Seneca, *Lettere*, 7.

⁴² II, 12, p. 619 [A].

⁴³ II, 16, p. 625 [B].

misura: la difficoltà di moderare i piaceri non implica che li si debba disprezzare.

Esiste difatti un registro positivo della gloria negli *Essais*, innanzitutto d'ordine politico. Proprio perché la gloria amplifica nel tempo e nello spazio il sentimento di conservazione e di espansione di sé, e poiché questo ha bisogno dell'«approbation d'autrui», la passione della gloria può rivelarsi un potente strumento di stabilizzazione sociale e di coesione delle pubbliche virtù. Si capisce, quindi, perché Montaigne abbia potuto riconoscerle un valore politico e morale.

Si toute-fois cette fauce opinion sert au public à *contenir* les hommes en leur devoir ; si le peuple en est *esveillé à la vertu* ; si les Princes sont *touchez* de voir le monde benir la memoire de Trajan et abominer celle de Neron ; si cela les *esmeut* de voir le nom de ce grand pendart, autresfois si effroyable et si redoubté, maudit et outragé si librement par le premier escolier qui l'entreprend : *qu'elle accroisse hardiment et qu'on la nourrisse entre nous le plus qu'on pourra*⁴⁴.

«Contenir» «éveiller», «toucher», «émouvoir»: la passione complessa della gloria può essere impiegata come un principio di ordine e di moralità, tanto per i Principi che per i sudditi. Esiste per Montaigne un uso politico delle passioni. La storia insegna, inoltre, che tutti i «Legislateurs» hanno impiegato la forza motivante di questa passione, perché le seduzioni e le illusioni sono costitutive dello spazio politico⁴⁵: «n'est police où il n'y ait quelque melange

⁴⁴ II, 16, p. 629 [A, B].

⁴⁵ Come ha scritto Tullio Gregory: «L'analisi della *police*, della struttura del potere, riflette l'analisi della *coutume* in cui leggi e istituzioni trovano il loro fondamento; anche la *police* non trae forza dalla ragione ma dall'uso, non da una legge o ragione universale ma da interessi particolari, dalla volontà di potenza e di dominio: di qui nascono le norme positive, costituendo il tessuto della vita pubblica; qui regnano la finzione e la violenza [...]; sovranò l'inganno» («Per una lettura di Montaigne», in *Giornale critico della filosofia italiana*, 2, 1997, p. 157).

ou de vanité ceremonieuse ou d'opinion mensongere, qui serve de bride à tenir le peuple en office»⁴⁶.

La gloria non è dunque una passione a tinte fosche, ma un vissuto a cui siamo predisposti per la naturale forza della speranza, del desiderio, del piacere, delle operazioni immaginative. Anche sul piano individuale, dunque, un buon uso della gloria è possibile e di fatto realizzabile. Il “rimedio” alla sua capacità irrazionale di impadronirsi di tutto l’individuo⁴⁷ e di assumere «le gouvernail de toutes ses actions»⁴⁸, ciò che può metterci al riparo dall’eccesso della *passione dominante*, non si trova tanto nel registro persuasivo che ne condanna la natura vana e vuota (che Montaigne pure pratica), ma piuttosto nell’approfondimento della conoscenza di sé e del proprio valore personale, che non può essere lasciata – questa mai – all’«approbation d’autrui». Concedere al piacere della gloria quel che è giusto, mantenere questo desiderio all’interno di una vera misura – «Il y peut avoir quelque *juste moderation* en ce desir de gloire, et quelque *sacieté* en cet *appetit*, comme aux autres...»⁴⁹ – richiede di avviare quella profonda indagine riflessiva che concerne l’esatto giudizio del nostro proprio valore. Non è un caso, dunque, che al saggio «De la gloire» si accompagni il saggio «De la praesumption», che si apre istituendo una sorta di nesso costitutivo tra le due passioni: «Il y a une autre sorte de gloire, qui est une trop bonne opinion que nous concevons de nostre valeur»⁵⁰. La presunzione infatti, in quanto «amour de soy indiscrete», è il terreno fertile dove la gloria può sviluppare tutta il suo nocivo eccesso. Ma a questo punto la prospettiva psicologica, una volta forniti gli strumenti per conoscere i «ressors» e i «moyens» attraverso cui la gloria opera in noi, si apre sulla vita etica e

⁴⁶ II, 16, p. 629 [A].

⁴⁷ «De toutes les resveries du monde, la plus receue et plus universelle est le soing de la reputation et de la gloire, que nous espousons *jusques à quitter les richesses, le repos, la vie et la santé*, qui sont bien effectuels et substantiaux, pour suyvre cette vaine image et cette simple voix qui n'a ny corps ny prise [...]» (I, 41, p. 255 [A]).

⁴⁸ II, 33, p. 733 [A].

⁴⁹ II, 34, p. 742 [A].

⁵⁰ II, 17, p. 631 [A].

morale: cioè sulla prudenza nell'«*estimer de soy*»⁵¹. È solo sulla base di questa esatta misura, che sarà possibile non solo svincolarsi dalle seduzioni alienanti della gloria, ma reinvestire la sua potenza affettiva nella realizzazione di una gloriosa vita ordinata: «Nostre grand et *glorieux* chef-d'oeuvre c'est *vivre à propos*. Toutes autres choses, regner, thésauriser, bastir, n'en sont qu'appendicules et adminicules pour le plus»⁵².

⁵¹ II, 6, p. 379 [C]. Denis Kambouchner ha proposto di leggere il tema cartesiano della *estime de soy* sullo sfondo delle coordinate essenziale presenti negli *Essais*: Cf. «Montaigne et le problème cartésien de l'estime de soy», BSAM, n°1, 2007, pp. 99-111.

⁵² III, 13, p. 1108 [B].

CAPITOLO III

LA SAGGEZZA

3.1 – Il valore vitale e conservativo delle *affections*: reinventare l'*oikeiosis*

La conoscenza fisiologica e psicologia dell'uomo che Montaigne persegue negli *Essais* – «l'homme en general, de qui je cherche la cognoissance», II, 10 – ha mostrato che l'essere umano è continuamente soggetto a impulsi e spinte passionali. La comprensione polieziologica delle passioni, correlato del presupposto antropologico di Montaigne secondo cui l'uomo è un inscindibile «*meslange*» di «*ame*» e «*corps*»¹, mostra infatti che ognuna delle due componenti partecipa continuamente, in diverso modo, alla nascita e allo sviluppo dei fenomeni affettivi.

Innanzitutto il corpo umano, nella complessità della sua composizione anatomica («*tant de sortes de ressorts*»), è soggetto a un continuo movimento

¹ Un presupposto che è espresso in moltissimi passi degli *Essais*, in rapporto ai temi e ai problemi locali che sono affrontati. La sua formulazione più generale si trova nel saggio III, 5: «*Pouvons nous pas dire qu'il n'y a rien en nous, pendant cette prison terrestre, purement ny corporel ny spirituel, et que injurieusement nous dessirons un homme tout vif [...] ?*», p. 892 [B]. Tra le altre formulazioni, ricorderemo: quella relativa alla mancata conoscenza che l'uomo ha di sé nel contesto scettico dell'«*Apologie*» («*En voylà assez pour verifïer que l'homme n'est non plus instruit de la connoissance de soy en la partie corporelle qu'en la spirituelle*» (II, 12, p. 557 [A]), quella relativa al senso e alla missione dell'educazione dei giovani, che deve formare il corpo e l'anima («*Ce n'est pas une ame, ce n'est pas un corps qu'on dresse: c'est un homme; il n'en faut pas faire à deux*», I, 26, p. 165 [A]), ma soprattutto quelle che illustrano il senso profondo della filosofia e dell'etica, che devono giovare all'anima e al corpo («*L'ame qui loge la philosophie, doit par sa santé rendre sain encores le corps*», I, 26, p. 161 [A]) e considerare il bene di entrambe queste «parti», evitando l'errore di quelle filosofie che hanno unilateralmente considerato o il bene del corpo o quello dell'anima («*La secte Peripatetique, de toutes les sectes la plus civilisée, attribue à la sagesse ce seul soin de pourvoir et procurer en commun le bien de ces deux parties associées; et montre les autres sectes, pour ne s'estre assez attachées à la consideration de ce *meslange*, s'estre partialisées, cette-cy pour le corps, cette autre pour l'ame, d'une pareille erreur, et avoir escarté leur subject, qui est l'homme, et leur guide, qu'ils advouent en general estre nature*», II, 17, p. 639 [C]). L'etica, inoltre, dovrà impiegare le caratteristiche «ontologiche» proprie a ciascuna delle due parti, al servizio dell'equilibrio e dell'armonia dell'uomo tutto: «*Que l'esprit esveille et vivifie la pesanteur du corps, le corps arreste la legereté de l'esprit et la fixe*» (III, 13, p. 1114 [A]). Altri passaggi importanti in cui emerge, direttamente o indirettamente, il presupposto dualista in: II, 17, p. 639 [C]; II, 23, p. 684 [A]; III, 5, p. 893 [B, C]; III, 13, p. 1079 [B, C].

e tutte le sue modificazioni – «*les passions corporelles*»² – si comunicano necessariamente all'anima a cui si trova unito, che le «patisce» – «*Les facultez de nostre ame en general souffrent selon les mouvements et alterations du corps, lesquelles alterations sont continuelles*». In secondo luogo nella costituzione corporea, nella «*complexion*», sono radicate tutta una serie di tendenze affettive stabili – «*inclinations*», «*propensions*», «*humeurs*» – che orientano e, entro certi limiti, predeterminano le reazioni individuali e i processi deliberativi, spesso «*insensiblement*». Infine, non meno importante, «*la force des sens*» è in grado di produrre delle «*impressions violentes à nous troubler et changer*», capaci di compromettere l'ordinario funzionamento della ragione e dell'anima. La ragione non può che riconoscere questa sua impotenza, perché le passioni «corporee» si producono «*contre toute raison*. Car en cela il n'y a rien du sien»³.

In virtù della sua «*condition ... merveilleusement corporelle*» (III, 8), l'uomo è dunque necessariamente sottomesso a molteplici passioni diverse, tanto che la sua esistenza può essere compresa come un *continuum* passionale. Si tratta di una fonte passionale puramente somatica che nella sua genesi non implica alcuna considerazione d'ordine riflessivo, al contrario Montaigne ha sperimentato – ad esempio nella passione amorosa – «*la force de cete conversion et alteration que nostre jugement souffre*». L'eziologia fisiologica rende il giudizio impotente e costretto a «patire» il dominio del corpo. Ed è proprio dopo avere descritto questo «patire» del giudizio nella passione corporea, che Montaigne conclude:

Nous ne sommes *jamais* sans maladie. Les fièvres ont leur chaud et leur froid; des effects d'une *passion ardente* nous retombons aux effects d'une *passion frilleuse*⁴.

² «*Les secousses et esbranlemens que nostre ame reçoit par les passions corporelles, peuvent beaucoup en elle [...]*» (II, 12, p. 567 [A]).

³ II, 12, p. 593 [A].

⁴ II, 12, p. 569 [A].

Nel quadro di una medicalizzazione del problema della passione, lo stoicismo antico (Crisippo in particolare) aveva stabilito un'analogia tra gli stati febbrili del corpo e le passioni, considerate come degli stati morbosi e delle malattie dell'anima (*pathe*)⁵. Per gli stoici tuttavia l'analogia opera tra le malattie del corpo e quelle dell'anima, le passioni, le quali tuttavia non nascono dal corpo ma dal giudizio e per questo possono essere guarite – il giudizio infatti è in nostro potere:

Sed omnes perturbationes *iudicio* censent fieri et *opinione*. Itaque eas definiunt pressius, ut intellegatur, non modo quam vitiosae, sed etiam *in nostra sint potestate*⁶.

Al contrario, Montaigne impiega l'analogia malattia/passione in un senso affatto diverso: la «passion ardente» e la «passion frilleuse» si riferiscono a quelle passioni ad eziologia organica in cui il «nostre jugement souffre» una vera «conversion» e «alteration». Sono passioni che, nate nel corpo, alterano invincibilmente il giudizio – «en depot de ma resistance». Montaigne è dunque in completo disaccordo con l'antropologia etica stoica: non è possibile pensare che l'uomo possa guarire da queste "malattie", perché queste passioni sono radicate nei processi fisiologici e, quindi, risultano impermeabili all'atto del giudizio; al contrario lo modificano e lo alterano nella sua stessa attività. Lo spegnersi di una «passione *calda*» non è dunque uno stato apatico prodotto dal giudizio, ma il passaggio naturale a *un altro stato passionale*, una «passione *fredda*», una condizione di stasi e di sospensione forse più incline e disponibile ad ascoltare la ragione, ma nondimeno foriera di nuovi accessi caldi⁷.

⁵ Testimonianza riportata, ad esempio, da Galeno (*De pl.*, 5, 2, citato in *SVF*, III, 465) e Diogene Laerzio (*Vite*, VII, 115). Il campo semantico è ripreso da Cicerone, quando ricorda che i Greci: «vocant enim *pathos*, id est *morbum*, quicumque est motus in animo turbidus». (Cicerone, *Tusculanae*, III, 10, 23).

⁶ TD, IV, 7, 14.

⁷ Questa distinzione tra "passioni calde" e "passioni fredde", che non si ritrova in altri luoghi degli *Essais*, costituisce certamente un precedente significativo rispetto a una polarizzazione che sarà caratteristica delle filosofie del Settecento, si pensi in particolare a

L'uomo è poi soggetto a un altro genere di passioni, a detta di Montaigne le più potenti, «*les passions qui sont toutes en l'ame*»⁸ (II, 33), come «la gloire», l'«ambition», l'«avarice», la «paillardise», etc. Con questa chiara localizzazione psichica, Montaigne intende caratterizzare una serie di passioni ad alta componente cognitiva: si tratta di fenomeni che nascono dall'attività riflessiva interna, dal «discours» e dal «jugement», e che per questo non conoscono altro rimedio che l'azione della razionalità discorsiva («*la raison [...] n'y peut estre secourue que de ses propres moyens*»). A questo livello d'analisi, Montaigne accetta di fatto una prospettiva di tipo stoico, non nel senso del valore morale da accordare alle passioni, ma nel senso di una ripresa dell'*eziologia psichica* propria del cognitivismo (crisippeo) caratteristico dei libri III e IV delle *Tusculanae* di Cicerone⁹. Come mostra il riferimento letterale, Montaigne si sta richiamando a un passo del libro IV delle *Tusculanae*¹⁰ in cui si descrivono alcune passioni dell'anima («*aegrotationes animi*»), ad esempio l'«*avaritiam*» e la «*gloriae cupiditas*», per concludere che tali passioni nascono volontariamente dall'*opinionem*, cioè

David Hume, per la morale, e ad Adam Smith per l'economia politica (sulla funzione delle passioni fredde nella costituzione dell'economia politica moderna: Cf. R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., pp. 16-18).

⁸ «Là où les passions qui sont toutes en l'ame, comme l'ambition, l'avarice et autres, donnent bien plus à faire à la raison: car elle n'y peut estre secourue que de ses propres moyens, ny ne sont ces appetits-là capables de satieté, voire ils s'esguisent et augmentent par la jouissance» (II, 33, p. 729 [A]). Si vedrà anche III, 5 dove, caratterizzando la natura della «paillardise», Montaigne riprende la distinzione tra «passion corporelle» e «passion de l'ame» negli stessi termini: «Il seroit, à l'adventure, plus estrange d'y voir de l'arrest; ce n'est pas une passion simplement corporelle: si on ne trouve point de bout en l'avarice et en l'ambition, il n'y en a non plus en la paillardise. Elle vit encore apres la satieté; et ne luy peut on prescrire ny satisfaction constante ny fin: elle va tousjours outre sa possession» (p. 885 [B]).

⁹ Sul ruolo di mediazione svolto dalle *Tusculanae* nel passaggio della teoria crisippea delle passioni al Rinascimento e all'Età Moderna: Cf. A. Levi, *op. cit.*, p. 14. Sul «rigido intellettualismo» (Pohlenz) di Crisippo, che è alla base dell'esposizione dei Libri III e IV dell'*Tusculanae*: Cf. M. Pohlenz, *La Stoa: storia di un movimento spirituale*, vol. 1, Bompiani, Milano 2005, p. 289 e *passim*. Per il periodo imperiale della Stoa: Cf. P. Donini, «Pathos nello Stoicismo romano», *Elenchos*, XVI, 1995, pp. 195-216. Sulla presenza di Crisippo nelle *Tusculanae*: C. Lévy, «Chrysippe dans le *Tusculanes*», *Les passions antiques et médiévales*, dir. P.-F. Moreau, PUF, Paris 2003, pp. 131-143.

¹⁰ «Quibus cognitis quis est qui dubitet quin hic quoque *motus animi* sit *totus opinabilis ac voluntarius*? Quis enim dubitari quin *aegrotationes animi*, qualis est *avaritia*, *gloriae cupiditas*, ex eo quod magni aestumetur ea res ex qua animus aegrotat, oriantur? Unde intellegi debet perturbationem quoque omnem esse *in opinione*» (*Tusculanae*, IV, 37, 39).

dall'assenso a certi giudizi di valore (*aestumare*) che portano sugli oggetti. E se per Montaigne le passioni dell'ambizione, dell'avarizia, della gloria, della lussuria, si caratterizzano per il fatto di trascendere continuamente il loro investimento oggettuale, non conoscendo «*satisfaction constante ny fin*»¹¹ e rigenerandosi in maniera endogena, allo stesso modo la penserà Cicerone nel *De finibus* («*Cupiditates enim sunt insatiabiles...*»¹²).

Alle continue passioni prodotte dal corpo, si dovranno aggiungere tutte quelle passioni – più pericolose secondo Montaigne – che nascono dall'attività della «*raison*» e del «*jugement*»:

Certes, nous avons estrangement surpaïé ce beau *discours* dequoy nous nous glorifions, et cette capacité de *juger* et *connoistre*, si nous l'avons achetée au pris de ce nombre *infiny* de passions auxquelles nous sommes incessamment en prise¹³.

Per umiliare l'uomo nella sua vana pretesa di porsi al di sopra dell'animale in virtù del suo privilegio razionale (siamo nel contesto del 'bestiario' dell'«*Apologie*»), Montaigne assume il punto di vista stoico: poiché dispone del *logos*, l'uomo è continuamente turbato da un numero infinito di passioni che l'animale non conosce. In effetti per lo stoicismo l'uomo è passionale *in quanto* razionale, la passione essendo sostanzialmente ragione che sbaglia nel concedere l'assenso alle proprie rappresentazioni¹⁴; da qui l'ironia di

¹¹ III, 5, p. 885 [B].

¹² I, 13, 43. Si tratta, secondo la *partitio* epicurea ripresa da Cicerone, delle *inanes cupiditates*, dei desideri non naturali e non necessari, a cui è impossibile assegnare alcun limite né alcuna misura: «*inanium autem cupiditatum nec modus ullus nec finis inveniri potest*» (I, 13, 45).

¹³ II, 12, p. 486 [A].

¹⁴ L'assenza di passioni che l'animale conosce anche l'uomo l'ha conosciuta quando era bambino. Per lo stoicismo, lo sviluppo della personalità morale va da una completa irrazionalità all'emergere di una completa razionalità (se questo processo non viene interrotto). È solo quando diventa razionale che l'uomo diventa anche passionale: Cf. M. Pohlenz, *op. cit.*, pp. 296-297; M. Frede, «The Stoic doctrine of the affections of the soul», *The Norms of Nature*, edited by M. Schofield and G. Striker, Cambridge University Press – Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge-Paris 1986, pp. 93-110; M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, cit., pp. 229-230, che sintetizza con chiarezza la posizione stoica: «Animali e bambini non possiedono né ragione né passione; gli dèi e i saggi (se esistessero) avrebbero ragione ma non passione; gli uomini (di fatto, tutti gli uomini) hanno invece ragione e passione o, più precisamente, ragione *dunque* passione». Così Cicerone nelle

Montaigne sul fatto che il privilegio razionale (che non è tale per il saggista) è stato acquistato dall'uomo a un prezzo troppo caro.

In virtù dunque della sua composizione psicosomatica, l'uomo è costantemente sottomesso («*incessamment en prise*») alle passioni o, meglio, a un numero «infinito» di passioni, un'asserzione che, se da una parte compromette di fatto ogni tentativo di una loro classificazione compiuta (che del resto Montaigne non è interessato a proporre¹⁵), dall'altra ne sancisce definitivamente la preminenza e la costanza all'interno del quadro antropologico degli *Essais*.

Lo sforzo di pensare le motivazioni fisiologiche e psicologiche dell'incessante dominio delle passioni sull'uomo, se da una parte ha certamente condotto Montaigne a prestare ascolto alla lezione stoica, di cui viene acquisita la rilevanza accordata all'attività intellettuale e opinativa nell'origine dei processi passionali (si pensi al saggio I, 14), dall'altra presenta una *naturalizzazione* della dimensione affettiva che si distanzia in maniera totale dalla posizione stoica. Questo radicamento naturale è già emerso, in tutta la sua rilevanza, dalla considerazione delle passioni del corpo, delle emozioni dei sensi e dell'affettività organica. Ma Montaigne, in due brevi addizioni del saggio I, 3, una all'edizione del 1588 e l'altra all'*exemplaire*, sembra condensare il senso della sua riflessione antropologia sulle passioni, sintetizzandola in una tesi generale che ha il tono di una netta presa di posizione quanto al *valore* e, diciamo, alla *finalità* delle passioni.

In linea generale, lo stoicismo considera che le passioni non nascono da alcuna forza naturale, ma anzi sono movimenti contro natura, innaturali («*contra natura animi commotio*»¹⁶). Nel *De finibus* Cicerone restituisce molto

Tusculanae (IV, 13, 31): «omnes morbi et perturbationes [animi] ex *aspernatione rationis* eveniunt; itaque in hominibus solum existunt; nam bestiae simile quiddam faciunt, sed in perturbationes non incidunt» (corsivo nostro).

¹⁵ Un accenno, il solo, all'idea di una possibile enumerazione delle passioni – secondo l'ordine della loro apparizione – si trova nel saggio III, 13: «La *douleur*, la *volupté*, l'*amour*, la *haine* sont les premières choses que sent un enfant [...]» (p. 1111 [B]), ma l'affermazione resta confinata a un ragionamento etico che non riguarda affatto il problema di una possibile tassonomia degli affetti. La fonte di Montaigne è Platone: *Le leggi*, II, *incipit*.

¹⁶ *Tusculanae*, IV, 6, 11.

chiaramente questa posizione: «perturbationes autem *nulla naturae ui commouentur*, omniaque ea sunt *opiniones ac iudicia leuitatis*»¹⁷. Nelle passioni, insomma, non si manifesta altro che un uso – scorretto – del nostro giudizio, un errore di calcolo intellettuale (l'eco del socratismo è evidente¹⁸) che si traduce, sul piano morale, in un comportamento da condannare.

Veniamo subito al saggio I, 3, «Nos affections s'emportent au dela de nous», e prestiamo attenzione alla natura polemica del suo *incipit*, rivolto ad una certa tradizione morale che ha sempre condannato e accusato l'errore dell'uomo appassionato che, proteso verso l'avvenire, si lascia sfuggire la vita presente.

*Ceux qui accusent les hommes d'aller tousjours béant apres les choses futures, et nous aprennent à nous saisir des biens presens, et nous rasseoir en ceux-là, comme n'ayant aucune prise sur ce qui est à venir, voire assez moins que nous n'avons sur ce qui est passé, touchent la plus commune des humaines erreurs, s'ils osent appeler erreur chose à quoy nature mesme nous achemine, pour le service de la continuation de son ouvrage, nous imprimant, comme assez d'autres, cette imagination fausse, plus jalouse de nostre action que de nostre science. Nous ne sommes jamais chez nous, nous sommes tousjours au delà. La crainte, le desir, l'esperance nous eslancent vers l'advenir, et nous desrobent le sentiment et la consideration de ce qui est, pour amuser à ce qui sera, voire quand nous ne serons plus. Calamitosus est animus futuri anxius*¹⁹.

Tra quegli autori a cui allude Montaigne, che sono soliti accusare gli uomini per il loro continuo anelare alle cose future e per la loro incapacità di impossessarsi dei beni presenti e di riposarsi in essi, c'è certamente Seneca, di

¹⁷ *De Finibus*, III, 6, 35.

¹⁸ La continuità tra l'attitudine intellettualista socratica e la posizione stoica è segnalata da: M. Vegetti, *L'etica degli Antichi*, cit., p. 227; P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, cit., pp. 199-200.

¹⁹ I, 3, p. 15 [B, C]. Per la citazione latina: Seneca, *Lettere*, 98.

cui Montaigne cita un brevissimo estratto dalla lettera 98 a Lucilio²⁰. Si tratta di un passo in cui il filosofo di Cordoba addita al suo allievo il comportamento di coloro che si preoccupano per il futuro, e soprattutto che temono che ciò di cui si appagano nel presente non duri fino alla morte. Questi uomini non avranno mai pace e in attesa del futuro si lasceranno sfuggire il godimento del presente: per Seneca si tratta di un'attitudine che nasce da una serie di *errori* del giudizio e di vane finzioni («Errant ... iudicant ... fingit...»)²¹. Questo tema fondamentale nella riflessione senecana è presente in diverse lettere. Nella lettera 13 l'inutile preoccupazione per l'avvenire viene spiegata attraverso la produzione di false immagini nell'animo («animus sibi *falsas imagines* fingit») e messa in relazione con le passioni della speranza («*spes*») e del timore («*metus*»). Nella seconda parte della lettera 15, Seneca commenta una frase di Epicuro: «stulta vita ingrata est, trepida; tota in futurum fertur», frase che Montaigne citerà nell'ultimo saggio del III libro²², a conferma della presenza trasversale di questo tema così importante per il saggista. La vita da stolto, chiosa Seneca, è la nostra, di noi che siamo spinti dalla cieca avidità («*caeca cupiditas*») verso cose nocive e incapaci di saziarci: bisogna abbandonare questi beni fallaci che sono più

²⁰ «Calamitosus est animus futuri anxius et ante miseras miser, qui sollicitus est ut ea quibus delectatur ad extremum usque permaneant; nullo enim tempore conquiescet et expectatione venturi praesentia, quibus frui poterat, amittet» (*Lettere*, 98, 6). Sul rapporto tra Seneca e Montaigne: Cf. C. Hill Lay, *Montaigne lecteur et imitateur de Sénèque*, Thèse, Société française d'imprimerie et de librairie, Poitiers 1938, p. 169 sgg.; P. Desan, «'Injurier Sénèque en moi': le Sénèque de Montaigne», in *Montaigne dans tous ses états*, Schena, Fasano 2001, pp. 331-341.

²¹ L'errore fondamentale risiede nel giudicare che quello che la fortuna ci porta sia di per sé un bene o un male, quando invece lo stoicismo insegna che si tratta di cosa indifferente, il cui valore risiede soltanto nell'uso che noi possiamo farne: «Errant enim, Lucili, qui aut *boni* aliquid nobis aut *mali* iudicant tribuere fortunam: materiam dat bonorum ac malorum et initia rerum apud nos in malum bonumve exiturarum» (98, 2). Gli indifferenti quindi non dovranno né essere cercati né fuggiti, malgrado le tendenze primitive ci spingano a farlo. Anche tra gli indifferenti (ricchezza, fama, salute, vita, bellezza, dolore, povertà, etc.), però, esistono delle "differenze" di valore interne: alcuni indifferenti sono infatti «preferibili» ad altri, per la loro conformità alla natura. Esisterà quindi un buon uso degli indifferenti, che coincide con il vasto regno delle azioni convenienti (*katekonta*). Sulla dottrina degli indifferenti: Cf. F. Ogereau, *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, Encre Marine, Paris 2002, pp. 251-256; J.B. Gourinat, *Le stoïcisme*, PUF, Paris 2007, pp. 38-42. Per le fonti si rimanda a: Diogene Laerzio, *Vite*, VII, 102, 103.

²² III, 13, p. 1111 [C].

graditi quando sperati che quando ottenuti²³. Bisognerebbe insomma fare come insegnava lo stoico Ecatone, che Seneca cita a Lucilio nella lettera 5: «“Desines” inquit “timere, si sperare desieris”». Sopprimendo i desideri si sopprimono anche il timore e la speranza che rendono l'uomo inquieto e proiettato verso il futuro. Ma qual è la causa della speranza e del timore: «non ad praesentia aptamur sed cogitationes in longiqua praemittimus»²⁴. Il nesso costitutivo tra *spes* e *metus* si manifesta nel movimento del pensiero che anticipa la lontananza e l'avvenire, in una forma positiva, come un bene, o negativa, come un male²⁵.

È in rapporto e in polemica con questa concezione stoica delle passioni «d'incertezza», per riprende un'espressione di Remo Bodei²⁶, che Montaigne definisce la sua posizione rispetto al valore e alla finalità di tali affetti originari. Innanzitutto, nell'apertura di I, 3, Montaigne esprime senza esitazioni un principio generale: *la crainte, le désir, l'espérance* appartengono alla natura dell'uomo, o meglio sono, secondo Montaigne, delle disposizioni affettive a cui la natura stessa ci induce per servire alla *continuation de son ouvrage*²⁷ e, di conseguenza, di noi stessi in quanto parte della natura – «nous ne sommes ny au dessus, ny au dessous du reste»²⁸. Di qui l'esitazione a considerare come un «errore» – «s'ils osent appeler erreur...» – questo

²³ «Finem constitue quem transire ne possis quidem si velis; discedant aliquando ista insidiosa bona et sperantibus meliora quam adsecutis» (15, 11).

²⁴ *Lettere*, 5, 8. In apparenza così diversi, il timore e la speranza sono due affetti profondamente congiunti: «spem metus sequitur». Seneca allude anche al radicamento cognitivo di queste passioni, che non potrebbero esistere senza la memoria e la capacità di previsione: in questo caso questi nostri vantaggi («bona») ci sono nocivi. L'animale – irrazionale – ritorna come esempio paradigmatico di un essere vivente che risponde istintivamente alle sollecitazioni presenti – se vede un pericolo, lo fugge, ma una volta salvo, si sente sicuro – senza preoccupazione (cioè senza anticipazione) del futuro.

²⁵ Nelle *Tusculanae* queste due passioni dell'avvenire sono definite proprio a partire dal loro orizzonte di attesa: «et si spes est expectatio boni, mali expectationem esse necesse est metum» (IV, 37, 80).

²⁶ R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., p. 72.

²⁷ Il tendere con desiderio e brama verso il futuro è: «chose à quoy nature mesme nous achemine, pour le service de la continuation de son ouvrage» (I, 3, p. 15 [B]). Questo tendere con ardore è implicito nel significato del verbo «béer» all'epoca di Montaigne, un significato oggi in disuso. Nell'edizione da lui curata, Jean Ceard rende il verbo con la perifrasi: «avidement tendus vers» (cit., p. 64, nota 4).

²⁸ II, 12, p. 459 [A].

continuo desiderare avidamente le cose future – «aller tousjours béant apres les choses futures» – che è proprio di ogni uomo. In ogni caso, se di errore si tratta, è naturale: la natura «nous imprimant, comme assez d'autres, cette imagination fausse, plus jalouse de nostre action que de notre science» (dove il «fausse», qui, non indica un valore di verità ma, semplicemente, la rappresentazione di un oggetto che non c'è, futuro e assente, appunto).

Leggendo questa frase è impossibile che il pensiero non corra alla lettera 13 di Seneca citata poc'anzi, secondo cui *spes* e *metus* sono prodotti dalle false immagini che l'animo produce – «animus sibi falsas imagines fingit» – ed è per questo possibile, attraverso la riflessione continua dei dogmi e dei precetti – le lenti correttive delle nostre rappresentazioni – liberarsi da questi fastidiosi affetti.

Ma per Montaigne, al contrario, l'«*imagination fausse*» è un'«impressione» naturale che ha un valore *vitale*, in quanto risulta al servizio della continuazione dell'organizzazione del vivente e, come tale, non può e non deve affatto essere condannata né, tanto meno, sradicata. La natura infatti ha più cura, è più preoccupata («plus jalouse») del nostro agire («*action*») che del nostro sapere («*science*»). Bisogna osservare che sull'*exemplaire* Montaigne aveva inizialmente scritto «*profit*», poi cancellato e sostituito da «*action*»²⁹. Questa momentanea esitazione, poi superata, è nondimeno molto istruttiva se si pensa al titolo del saggio I, 22, «Que le profit de l'un est dommage de l'autre». Termine proprio della relazione di scambio economico, il «*profit*»³⁰ (come il «*guein*») di uno dei contraenti implica una perdita proporzionale nell'altro. Ma nello stesso saggio, Montaigne sembra anche stabilire un nesso isomorfico tra il livello economico della relazione di profitto e quello “psichico” della relazione tra i desideri, nella misura in cui anche «*nos souhaits interieurs pour la plus part naissent et se nourrissent aux despens*

²⁹ *The Montaigne Project*, a cura della University of Chicago. La pagina manoscritta è consultabile al seguente indirizzo: <http://artflx.uchicago.edu/images/montaigne/0004.jpg>.

³⁰ Sul saggio I, 22, e sulle implicazioni economiche della nozione di «*profit*»: Cf. P. Desan, «Montaigne et le “moi gelé”», cit., pp. 93-100.

d'autrui»³¹. È per noi molto interessante, di conseguenza, constatare che il primo termine impiegato da Montaigne per caratterizzare la spinta naturale alla continuazione del vivente era stato quello di «profit», un termine così ricco di significati acquisitivi, egoistici e potenzialmente conflittuali. È forse per questo che lo ha cancellato? Resta vero, in ogni caso, che la formulazione di un primitivo “egoismo biologico” è per un attimo passata *sous la plume* di Montaigne.

In ogni caso, la posizione del saggista costituisce un netto rifiuto dell'idea di ridurre le passioni ad un errore cognitivo: il timore, il desiderio e la speranza sono i motori dell'«action» e del movimento del vivente, ciò di cui la natura – che Montaigne, a scopo persuasivo, antropomorfizza – è più «jalouse». Queste tre modalità affettive hanno certamente anche un carattere cognitivo, Montaigne infatti non nega che all'origine vi sia un'«imagination fausse», anzi suggerisce che la natura ne «imprime» parecchie altre («assez d'autres»). Ma, diversamente dallo stoicismo, la disposizione cognitiva non è il risultato di un errore volontario, di un errato assenso, bensì di un'«impressione» naturale che, come tale, è indipendente dall'iniziativa cosciente dell'uomo. La struttura della frase connette, secondo un nesso causale, il protendersi desiderante dell'uomo verso il futuro a un'impressione cognitiva operata dalla natura³², a scopo conservativo: «chose à quoy nature mesme nous achemine, pour le service de la continuation de son ouvrage, nous imprimant, comme assez d'autres, cette imagination fausse...» .

Le passioni primitive della «crainte», del «desir» e dell'«esperance» manifestano il primato vitale dell'agire sul conoscere, del movimento sulla stasi, e caratterizzano in profondità il senso dell'esistenza stessa dell'uomo come movimento continuo in direzione del futuro: «*nous eslancent vers l'avenir*». Malgrado il lamento dei moralisti, la natura non ha alcun interesse

³¹ I, 22, p. 107 [A].

³² Possiamo considerarla, a tutti gli effetti, come un'impressione *innata*, dove l'aggettivo è da intendersi nel senso etimologico (*in-nascere*) di ciò che nasce con noi, di ciò che è ingento e che non è acquisito posteriormente.

a che gli uomini si «riposino» («rassoir») nei beni presenti, è lei stessa, infatti, che li induce ad «*aller toujours béant apres les choses futures*». L'opposizione terminologica è chiara: *béer* vs *se rasseoir*, *action* vs *science*, *futur* vs *présent*. L'uomo non potrà dunque mai cessare di temere, desiderare e sperare, perché il principale interesse della natura è quello di garantire «la continuazione della sua opera», e l'assenza di questi affetti produrrebbe nell'uomo un'inerzia affatto nociva. L'aver stabilito questo rapporto strutturale tra la continuazione (cioè la conservazione) dell'opera della natura nel futuro, l'azione umana e le passioni del *timore*, del *desiderio* e della *speranza*, significa fondare, di fatto, l'antropologia morale sulle passioni e reinterpretare, stravolgendolo, il senso della dottrina stoica che si è soliti definire con il nome di *oikeiosis*.

Si tratta di una dottrina storicamente e tematicamente complessa, caratterizzata da una vera «polivalenza filosofica», tanto che si è sostenuto che la dottrina dell'appropriazione costituisse innanzitutto «un patrimonio della cultura (scientifico-filosofica) ellenistica, e solo in un momento successivo acquisì una precisa e stabile connotazione filosofica»³³. Tra le testimonianze degli antichi, quella offerta dal *De finibus* di Cicerone evidenzia infatti un contesto storico complesso, in cui tre scuole diverse fanno uso (ciascuna a modo suo) dello stesso principio, in concorrenza e spesso in reciproca polemica. Si sono potute così individuare tre matrici della teoria: una stoica, una peripatetica e una epicurea. Ci limiteremo qui a considerare la posizione stoica, che è – per varie ragioni – quella che Montaigne sembra avere conosciuto, soprattutto grazie alla mediazione di Cicerone (in particolare il III libro del *De finibus*) e di Plutarco.

La dottrina dell'*oikeiosis* stoica (*conciliatio* in latino) ha innanzitutto un senso biologico³⁴: la natura fornisce a ogni vivente, compresi gli essere privi

³³ R. Radice, «*Oikeiosis*». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 305 e p. 296. Seguiamo qui le linee teoriche tracciate dall'autore.

³⁴ «Placet his, inquit, quorum ratio mihi probatur, simulatque natum sit animal - hinc enim est ordiendum - , ipsum sibi conciliari et commendari ad se conseruandum et ad suum statum eaque, quae conseruantia sint eius status, diligenda, alienari autem ab interitu iisque rebus,

di ragione e i bambini, una propensione a conservare se stesso e la sua costituzione, e cioè a perseguire ciò che è giovevole e a fuggire ciò che è nocivo. Questa fase implica necessariamente le attività dell'*amor sui* e del *sensus sui*, insieme a una forma di sensibilità che è già, in sé, un'attività giudicativa³⁵. È perché l'animale si ama e si conosce che può scegliere fra ciò che è utile e ciò che è dannoso.

Sul piano più propriamente antropologico – che a noi qui interessa – ciò comporta che l'essere umano, in questo caso il bambino (fino a quattordici anni), regola la sua condotta in base a un istinto (*hormé*) senza l'aiuto della ragione. Ma questo significa anche, e soprattutto, che a questo livello dell'*oikeiosis* «non esiste alcuna passione, perché non esiste la ragione a cui essa è solidale»³⁶. La comparsa della ragione nell'essere umano «muta la sua "natura essenziale", e sposta quindi il livello della sua *oikeiosis*»³⁷. Con il passaggio all'*oikeiosis* razionale, l'uomo scopre che il suo sommo bene è la virtù, cioè il vivere secondo il *logos* (*homologian, convenientiam*³⁸), e di conseguenza tutto ciò che al precedente livello appariva come giovevole (vita, piacere, ricchezza, forza, etc.) e come nocivo (morte, dolore, povertà, etc.), è ora considerato come «indifferente». Ma può accadere che questo riconoscimento non abbia luogo, e che la ragione consideri come beni (e mali) quelli che erano gli oggetti degli appetiti naturali del bambino. È dunque la comparsa della ragione nell'uomo a generare le passioni³⁹, perché l'assenso alla rappresentazione impulsiva produce una tendenza eccessiva e innaturale, che si allontana dalla condotta virtuosa.

quae interitum uideantur adferre (*De finibus*, III, 5, 16). Cf. anche Diogene Laerzio (*Vite*, VII, 85) e Seneca (*Lettere*, 121, 8).

³⁵ Cf. R. Radice, *op. cit.*, p. 184 sgg; cf. anche F. Ogereau, *op. cit.*, p. 232. A questo discernimento si accompagna, immediatamente, la tendenza (*hormé*) che causa l'azione, così che l'animale può disporre i suoi organi in modo tale da perseguire ciò che gli è favorevole e fuggire ciò che gli è nocivo.

³⁶ M. Vegetti, *L'etica...*, cit., p. 229.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *De finibus*, III, 6, 21.

³⁹ Cf. M. Frede, cit., pp. 108-109.

Quello che intendiamo sostenere è che Montaigne, rispetto alla dottrina stoica, sposti la genesi delle passioni a livello della prima *oikeiosis*, cioè quello della tendenza naturale conservativa, facendo del timore, del desiderio e della speranza, degli affetti naturali prerazionali e, di conseguenza, non omogenei alla ragione.

Dell'*oikeiosis* stoica, Montaigne accoglie certamente il livello biologico e autoconservativo, l'indicazione cioè della presenza naturale, in ogni vivente, di una serie di competenze che rendono possibile la conservazione di sé. Si tratta di un livello di pura autosussistenza.

Nature a embrassé universellement toutes ses creatures; et n'en est aucune qu'elle n'ait bien plainement fourny de tous moyens necessaires à la conservation de son estre⁴⁰.

Ma sempre nell'«Apologie», il concetto viene precisato nel senso di un attaccamento affettivo al proprio essere e di una sorta di “egocentrismo” biologico, per cui ogni animale si pone, istintivamente, al centro del regno naturale.

Il nous faut noter qu'à chaque chose il n'est rien plus cher et plus estimable que son estre (le lion, l'aigle, le dauphin ne prisent rien au dessus de leur espece) [...] ⁴¹.

Nel saggio II, 8, troviamo infine la formulazione più prossima, anche sul piano terminologico, a quella stoica.

S'il y a quelque loy vrayement naturelle, c'est à dire quelque *instinct* qui se voye universellement et perpetuellement empreinct aux bestes et en nous (ce qui n'est pas sans controverse), je puis dire, à mon advis, qu'apres le *soing* que chasque animal a de sa conservation et de fuir ce qui nuit, l'affection que l'engendrant porte à son engeance, tient le second lieu en ce rang.

⁴⁰ II, 12, p. 456 [A].

⁴¹ II, 12, p. 533 [B, C]. Cf. Cicerone, *De natura deorum*, I, 27.

In questo passo Montaigne sembrerebbe ricordarsi della diatriba – «controverse» – esaminata da Cicerone nel V libro del *De finibus*, in cui – in un’ottica naturalistica – si ricerca quale sia il primo istinto naturale (*prima invitamenta naturae*) da cui poter dedurre le idee di sommo bene e sommo male e, dunque, la stessa etica⁴². L’ipotesi di Montaigne – «je puis dire, à mon advis» – sposa la dottrina dell’*oikeiosis*⁴³ ma la integra con un elemento plutarco⁴⁴ che introduce una gerarchia di valore tra i livelli dell’appropriazione⁴⁵. L’assunzione di questa ipotesi, che nel saggio II, 8, «De l’affection des pères aux enfants», risponde a esigenze argomentative specifiche, viene reiterata in altri luoghi degli *Essais* e si arricchisce di ulteriori sfumature fino a prendere un diverso significato.

Un soing extreme tient l’homme d’alonger son estre; il y a pourveu par toutes ses pieces. Et pour la conservation du corps sont les sepultures; pour la conservation du nom, la gloire⁴⁶.

⁴² Secondo Cicerone è necessario infatti, per stabilire quale sia il Sommo Bene, ritornare alla natura e osservare empiricamente quali sono i primi movimenti naturali dell’uomo, ciò a cui l’uomo, naturalmente, tende (*De fin.*, V, 7, 18). Cf. R. Radice, op. cit., p. 107-109, con una tavola riassuntiva delle varie teorie sulla prima inclinazione naturale, esposte da Cicerone secondo la *divisio Carneadea*.

⁴³ Nel V Libro Cicerone esprime la dottrina Accademico-peripatetica dell’*oikeiosis*, che manifesta alcune differenze rispetto a quella stoica. Riteniamo inutile prenderle in considerazione, visto che la definizione espressa da Montaigne coglie un punto che è comune a entrambe le posizioni. Sull’*oikeiosis* Accademico-peripatetica: Cf. R. Radice, op. cit., p. 106 sgg.

⁴⁴ II, 8, p. 386 [A]. Come nota Villey (Appendice II, Livre II, p. 1251) Montaigne impiega con molta probabilità un opuscolo di Plutarco: *De l’amour et charité des pères et mères envers leurs enfants*. In effetti Plutarco aveva scritto, a proposito dell’amore dei padri verso i figli, che: «toute cette force-là qui les fait aimer [i.e. i figli] dépend de la nature, non moins aux hommes qu’aux animaux» (f. 103). Ma nel testo di Plutarco non troviamo alcun riferimento all’idea di una legge universale, né l’idea di una priorità della conservazione di sé sull’amore del generante verso il generato e, non meno essenziale, il movimento di fuga da ciò che può nuocere. Pensiamo sia molto probabile che Montaigne stia componendo un montaggio di testi diversi, che risponde alle esigenze della sua propria riflessione, dove a Plutarco si dovrebbe affiancare un’altra fonte, forse appunto il *De finibus* di Cicerone.

⁴⁵ Un elemento che non è presente nella teoria stoica, e sembra avvicinare Montaigne alla versione peripatetica dell’*oikeiosis*, la quale riconosce una pluralità di beni in relazione a differenti livelli conservativi (Cf. R. Radice, op. cit., p. 111).

⁴⁶ II, 12, p. 553 [C].

La preoccupazione estrema, ora, non è soltanto quella della conservazione del proprio essere ma del suo *prolungamento* nel futuro, di cui la passione della «gloire» è la manifestazione più emblematica: l'«esperance» e il «desir», attraverso l'operare proiettivo dell'«imagination», riempiono l'uomo mortale della «possession» dell'infinito, dell'immensità e dell'eternità⁴⁷. Più modestamente, Montaigne ha sperimentato questa forza di conservazione e questa spinta verso il futuro a partire dalla sua esperienza di malato. All'età di 46 anni e sofferente di litiasi, proprio quella malattia che fin dalla sua infanzia aveva temuto con orrore («en plus grand horreur») sopra ogni altra («que je craignois le plus»), egli sente la forza incoercibile di questa volontà di conservarsi e di sperare nel futuro.

J'entre des-jà en composition de ce vivre coliqueux; j'y trouve de quoy me consoler et de quoy esperer. Tant les hommes sont acoquinez à leur estre miserable, qu'il n'est si rude condition qu'ils n'acceptent pour s'y conserver!⁴⁸

Allo stesso modo, per paura («je crains») che la medicina peggiori le sue condizioni di salute e gli impedisca di conservarsi e di vivere, Montaigne «laisse faire nature», perché ritiene che questa sia fornita di denti e di artigli «pour maintenir cette contexture, de quoy elle fuit la dissolution»⁴⁹. L'introduzione di passioni come l'«esperance», la «crainte», e il «desir» lasciano già intendere che l'*oikeiosis* antropologica di Montaigne è pienamente *passionale*. Del resto il timore, il desiderio e la speranza sono i motori dell'«action» umana, un'azione che risponde ad un bisogno biologico universale, quello attraverso cui la natura garantisce la continuità della sua opera.

Questa fondazione passionale della tendenza al *sese conservare*, che segnala certamente la ripresa di un elemento essenziale dello stoicismo in età moderna (il concetto svolgerà – *mutatis mutandis* – un ruolo cardinale nei

⁴⁷ I, 46, p. 279 [C]. Si veda anche l'edizione postuma (1595): *Les Essais*, cit., p. 453.

⁴⁸ II, 37, p. 759 [A].

⁴⁹ I, 24, p. 127 [A].

sistemi filosofici di Hobbes e Spinoza⁵⁰), acquisisce in Montaigne un significato non solo «conservativo» ma, se possiamo dire, «dinamizzante». L'accento insomma non cade sulla *conciliatio*, né sull'idea di una discontinuità generata dall'emergere della razionalità, e meno ancora sulla coerenza interiore e sull'accordo con il *logos*, ma sulla realizzazione del movimento e dell'azione, sull'apertura al *futuro*. Se tutti i viventi sono naturalmente portati ad amare il proprio essere, e dunque anche l'uomo, resta da stabilire come viene compreso questo «estre».

Com'è noto Montaigne escluderà, alla fine dell'«Apologie», ogni nostra «communication à l'estre» citando per esteso un ampio frammento del plutarco De E Delphico⁵¹, in cui il sacerdote Ammonio esprime una concezione platonica dell'essere improntata a un radicale dualismo ontologico. Da una parte l'essere vero – «eternel», «immuable et immobile» – dall'altro la realtà in continuo movimento, composta di una «matiere coulante et fluante toujours», soggetta al divenire del tempo, alla «mutation», al «changement»⁵². Da una parte l'«estre», dall'altra il «nostre estre». La citazione del dialogo plutarco rivela certamente, come ha sottolineato Nicola Panichi, «la dimension héraclitéenne de l'ontologie montaigniste»⁵³, una concezione che il saggista matura, potenzia e arricchisce lungo tutta la redazione degli *Essais*.

⁵⁰ R. Bodei, *op. cit.*, pp. 87-88 e pp. 342-343. Ma come segnala Bodei, «diversamente dallo stoicismo e da Spinoza, l'accento di Hobbes cade sul futuro, anche perché la figura del saggio dedito – nella sua beatitudine – alla contemplazione e intimamente immune dalla violenza del mondo e dalla lotta politica gli appare ormai improponibile» (corsivo nostro).

⁵¹ *De E Delphico*, 392 A.

⁵² II, 12, p. 601 [A].

⁵³ N. Panichi, «Le scepticisme qui “gagne” le jugement. Le Plutarque de Montaigne», in *Montaigne*, cit., p. 67. Dell stessa convinzione si mostra Gianni Paganini: Cf. «Montaigne, Sanches et la connaissance par phénomènes...», in *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, cit., pp. 132-133. L'eracliteismo di Montaigne fu evidenziato anche da M. Merleau-Ponty: «Lecture de Montaigne», in *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 250-266. Nel discorso di Ammonio sono citati due passi eraclitei, riprodotti dallo stesso Montaigne (Fr. 91 e 76, Diels-Kranz, Presocratici...). Sul tema del «flusso» eracliteo in Montaigne e, più in generale, nel contesto della età moderna: Cf. G. Gori, «Montaigne, Descartes e le vicissitudini dell'eraclitismo», in *Lecture cartesienne*, a cura di M. Spallanzani, Clueb, Bologna 2003, pp. 17-45.

Su questi presupposti, l'attaccamento all'essere non può che declinarsi, esso stesso, come movimento: «Nous avons cher, estre; et estre consiste en mouvement et action»⁵⁴. Ma, come abbiamo visto, «la crainte, le desir et l'esperance» sono quelle modalità affettive attraverso cui la natura strappa l'uomo all'inerzia (al «se rasseoir») e lo spinge all'*action* e *vers l'advenir*, «pour le service de la continuation de son ouvrage». Ne risulta dunque che le tre passioni primitive del saggio I, 3, non sono più viste come le grandi nemiche della *tranquillitas* individuale, ma come fattori propulsivi, declinazioni affettive di un movimento vitale che è il movimento stesso della natura.

Misureremo così tutta la distanza che separa Montaigne dai rigori del Neostoicismo, bene espressi dall'umanista fiammingo Giusto Lipsio, già autore del *De constantia*, quella virtù capace di «respingere la paura, che, in collusione con la speranza, tiene sempre l'animo sospeso»⁵⁵. Nella *Manuductio ad Stoicorum Philosophiam*⁵⁶, Lipsio dedicherà una dissertazione alla pericolosità delle passioni di incertezza (*Aliquid contra Spem et Metum*), all'interno di una concezione della filosofia come medicina atta a curare l'incapacità di tenersi al presente. Lipsio citerà Seneca, e proprio quelle epistole che abbiamo commentato all'inizio (la 15 e la 13). Tra tutte le malattie dell'anima ve ne sono infatti due che secondo Lipsio giocano un ruolo fondamentale, caratterizzate per la loro presenza continua e alternata nell'uomo: si tratta della speranza e del timore. Ma queste passioni, per Lipsio, non sono soltanto delle inclinazioni che corrispondono a degli errati giudizi sul futuro, ma sono la fonte della maggior parte dei vizi.

⁵⁴ II, 8, p. 386 [C]. Montaigne sta citando Aristotele (*Etica Nicomachea*, IX, 7). Ciò che ci sembra importante, dal nostro punto di vista, è il campo semantico che Montaigne intesse a partire da posizioni molto diverse – quali quella eraclitea e aristotelica – per esprimere l'idea del movimento vitale. In ogni caso, questo movimento, non è mai compreso secondo lo schema potenza/atto o materia/forma. La tendenza va piuttosto all'accentuazione della sua mancanza di *perfectio* (traduzione latina di *telos*), della sua irregolarità, fino all'asserzione della sua natura materiale e corporea. Tra le principali formulazioni dell'ontologia mobilista negli *Essais*, ricorderemo: «Nostre vie n'est que mouvement» (III, 13, p. 1095 [B]); «La vie est un mouvement inegal, irregulier et multiforme» (III, 3, p. 819 [B]); «La vie est un mouvement material et corporel, action imparfaicte de sa propre essence, et desreglée ; je m'emploie à la servir selon elle» (III, 9, p. 988 [C]).

⁵⁵ R. Bodei, *op. cit.*, p. 243.

⁵⁶ J. Lagrée, *Juste Lipse. La restauration du stoïcisme*, Vrin, Paris 1994, p. 37.

Et quae vitia? Quum alia tum praecipue eorum fomites aut fontes: *Spem et Timorem*. Alternis inter haec jactamur, avidi semper aut trepidi, et a casibus fortunae suspensi⁵⁷.

Mentre l'insensato passa continuamente dalla speranza al timore, incapace di vivere il presente poiché sempre proiettato verso un futuro che non controlla, temendo in anticipo ciò che non ha senso temere, il saggio, al contrario, non teme e non spera niente. Contro questa malattia della speranza insensata e della paura vana, esistono soltanto due rimedi: il sapere che ciò che viene dalla fortuna non è mai un male e i principi (*decreta*) che fondano la morale individuale.

Per Montaigne, al contrario, l'orizzonte della saggezza si muove all'interno di una dimensione vitale per cui il timore e la speranza operano al servizio della conservazione dell'individuo, e la quiete dei desideri rappresenta una condizione di vita affatto "pietosa".

Je plains, estant malade, dequoy je n'ay quelque *desir* qui me donne ce consentement de l'assouvir; à peine m'en destourneroit la medecine. Autant en fay-je sain: *je ne vois guere plus qu'esperer et vouloir. C'est pitié d'estre alanguy et affoibly jusques au souhaiter*⁵⁸.

⁵⁷ Man., III, 1, p. clxi, citato in: Lagrée, *Juste Lipse*, cit., p. 77, che seguiamo nella nostra esposizione.

⁵⁸ III, 13, p. 1087 [B].

3.2 – *Tesmoing le jeune Caton*: la passione dell'apatia e la *meditatio mortis*

Considerando le passioni come elementi costitutivi della natura umana, Montaigne non poteva percepire alcuna reale forza persuasiva nell'ideale della «noble *impassibilité* Stoicque»¹. Il rapporto con lo stoicismo è stato un rapporto critico, diremo quasi problematico. Se da una parte è innegabile che nei saggi I, 14, I, 20, I, 39, Montaigne si misura, non senza subirne il fascino, con le risposte etiche che la Stoà aveva saputo dare al problema della «douleur», della «mort», delle «concupiscences», e più in generale del governo di sé e dei propri affetti – «sçavoir estre à soi», come leggiamo in I, 39 –, dall'altra questo confronto conduce a minare i presupposti filosofici e antropologici dello stoicismo, fino a smascherarne, in un certo senso, la natura aporetica della sua teoria delle passioni. È per questo che si è potuto scrivere (nella *Cambridge History of Renaissance Philosophy*) che «one of the most persuasive Renaissance opponents of the Stoic theory of the emotions was Montaigne»².

Il capitolo I, 14, «Que le *goust* des biens et des maux depend en bon partie de l'*opinion* que nous en avons» è, tra tutti gli *Essais*, quello che in maniera più diretta si misura con la tesi *cognitivista* sull'origine delle passioni propria dello stoicismo imperiale³. Montaigne infatti la accoglie provvisoriamente

¹ III, 10, p. 1020 [B]. Ricorderemo l'importanza della fonte plutarcea, in particolare del *De virtute morali*, dove vengono affermate, contro la posizione stoica, la misura e la moderazione delle passioni, secondo il paradigma peripatetico della *metropatia*. Così leggiamo infatti nel *De virtute morali*: «Car il se fait alors une droiture de passions, quand le discours de la raison vient, non à abolir & oster du tout les passions, mais à les regler & bien ordonner en ceulx qui sont sages» (tr. Amyot, f. 36). O, ancora: «quand par la raison il y a une *mediocrité* & *moderation* empreinte és facultez & mouvements des passions» (f. 37).

² Il giudizio è di Jill Kraye: Cf. «Moral Philosophy», *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, cit., p. 366.

³ P. Donini, «*Pathos* nello stoicismo romano», art. cit. pp. 195-216.

per metterla alla prova e valutarne la reale efficacia. «Le goust des biens et des maux» è un'originale perifrasi che allude alla maniera in cui i beni e i mali *affettano* l'individuo, il «goust» indicando una reazione soggettiva e passiva: il rapporto che viene istituito pone un nesso di relazione tra l'*opinion*⁴ e il *goust*, non tra le opinioni e i concetti di bene e male⁵. Un nesso che Montaigne assume con una certa riserva, «*en bon partie*», lasciando già intendere come l'opinione non potrà essere considerata la sola causa determinante degli affetti.

Questa esitazione, che innerva tutta la riflessione, si rivolge direttamente all'antica sentenza del *Manuale* di Epitteto⁶ e al suo valore di verità, che l'uso del tempo condizionale e delle ipotetiche mettono parzialmente in dubbio.

⁴ Montaigne si muove all'interno di una filiazione terminologia e concettuale che è propria dello stoicismo, e che riemerge con vigore nel corso del Rinascimento. "Trough Cicero and, depending on Cicero, Augustine, the stoic doctrine of the four passions and the three rational states of affectivity was transmitted to the Middle Ages and the Renaissance. [...] The stoics are said to lay the passions to the account of judgement and opinion (iudicium, opinio), and it is important for later French usage that the word 'opinion' is here used of the false judgement which is passion" (A. Levi, *French Moralists: The Theory of Passions 1585 to 1649*, Oxford University Press, Oxford 1964, pp. 13-14).

⁵ Così sembra interpretare, invece, André Tournon, nella sua opera ormai classica *Montaigne: La glose et l'essai* (Presses Universitaire de Lyon, Lyon 1983, p. 224 sgg.). Tournon ritiene infatti di poter affermare che l'obiettivo di Montaigne è "avant tout de se persuader de la souveraineté de l'opinion dans la détermination des biens et des maux" (p. 224) per concludere che nessuna opinione etica viene accettata per una sua intrinseca razionalità ma per una scelta individuale. Una tale interpretazione, che certo mette in luce un aspetto effettivo del relativismo etico di Montaigne, ci sembra però che manchi di cogliere le ragioni dell'importanza che assume il tema dell'*opinio* nella psicologia morale stoica di cui il saggio I, 14 è intriso. A nostro avviso, non si tratta soltanto di "persuadere" il lettore a scegliere, tra le massime della filosofia, quella che è più vicina al suo "humeur": si tratta anche di verificare un'ipotesi sull'origine delle passioni esemplificata dalla sentenza di Epitteto. Montaigne, nella redazione del saggio, mostrerà bene quale fosse la persuasione di cui cercava di convincere se stesso e il lettore, citando (I, 14, p. 61 [C]) un passo delle *Tusculanae* di Cicerone: «Ex quo intelligitur non in natura, sed in opinione esse aegritudinem» (III, 38). In questo senso registriamo la nostra vicinanza alla posizione espressa da E.A. Johnson, (*Knowledge and Society. A Social Epistemology of Montaigne's Essais*, Rookwood Press, Charlottesville 1994, pp. 25-29), quando l'autore sottolinea come "in this charter [i.e. nel saggio I, 14], everything is ready to open the debate on the relation of opinion to passions" (p. 26 – corsivo nostro).

⁶ *Manuale*, V. La sentenza, che Montaigne farà incidere nell'originale greco sulle travi della sua "librairie", proviene probabilmente da Stobeo, *Sententiae*, Sermo CXVII. Cf. A. Legros, *Essais sur poutres. Peintures et inscriptions chez Montaigne*, Klincksieck, Paris 2000, pp. 396- 398. Si veda anche: J.-M. Gabaude, « Epictète chez Montaigne », in *Montaigne et l'histoire des Hellènes*, Paris 1994, pp. 99-105.

Les hommes (dit une sentence Grecque ancienne) sont *tourmentez par les opinions qu'ils ont des choses*, non par les choses mesmes. Il y auroit un grand point gagné pour le soulagement de nostre miserable condition humaine, qui pourroit establir cette proposition vraie tout par tout. Car si le maux n'ont entrée en nous que par nostre jugement, il semble qu'il soit en nostre pouvoir de les mepriser ou contourner à bien ⁷.

Se gli uomini «sont tourmentez» a causa delle opinioni che hanno delle cose (dei mali in questo caso), e se le opinioni sono il prodotto di un atto del «nostre jugement», allora con la diagnosi sembrerebbero consegnate anche la prognosi e la terapia: basterà modificare nel tempo i nostri giudizi per vedere mutare la qualità delle nostre risposte affettive. Ecco il punto che interessa Montaigne: se questo fosse vero, la «miserabile condizione umana» potrebbe infatti trovare un po' di sollievo.

Or cette mort que les uns appellent des choses horribles *la plus horrible*, qui ne sçait que d'autres la nomment l'unique port des tourmens de ceste vie? le *souverain bien de nature*? Seul appuy de nostre liberté? et commune et prompte recepte à tous maux? Et comme les uns l'attendent *tremblans et effrayez*, d'autres la supportent plus aysement que la vie⁸.

La paura che gli uomini manifestano nei confronti della morte – l'«effroy à la mort» – sembra dipendere dalle loro opinioni sulla morte stessa, opinioni di cui il ricorso ai verbi «appeller» e «nommer» evidenzia la natura «proposizionale». Quello che conta notare è che un giudizio sembra configurarsi, per Montaigne, non solo come una proposizione ma come un certo modo di pensarne il contenuto⁹: «Il n'importe pas seulement qu'on

⁷ I, 14, p. 50 [A].

⁸ I, 14, p. 51 [A].

⁹ Sulla natura proposizionale del giudizio nello stoicismo e sulla rilevanza – per la nascita del *pathos* - della maniera in cui il contenuto della proposizione è pensato si vedrà: M. Frede, "The stoic doctrine of the affections of soul", in *The Norms of Nature*, cit., p. 104.

voye la chose, mais *comment* on la voye»¹⁰. Sembrerebbe insomma che non sia tanto il pensiero della morte, di per sé, a farci paura, ma il pensiero che la morte sia la cosa «plus horrible», una sorta di *summum malum* da fuggire senza indugi. Il contenuto («cette mort») può restare lo stesso, ma se varia la maniera in cui tale contenuto è pensato – come «le souverain bien de nature» ad esempio – varieranno di conseguenza le reazioni affettive di coloro che vi si rapportano: «les uns l’attendent *tremblans* et *effrayez*, d’autres la *supportent...*». Del resto, se l’animale «est sans effroy à la mort» – come il «pourceau de Phyrro» – è forse perché non la rende un oggetto di riflessione: «La mort ne se *sent* que par le *discours*, d’autant que c’est le mouvement d’un instant»¹¹.

Con lo stesso metodo empirico e osservativo che caratterizza la sua psicologia, Montaigne analizza un’esperienza privata, in cui l’elemento della riflessione interiore tende ad assumere una funzione esplicativa della genesi e del radicamento dell’affetto:

J’ay veu quelqu’un de mes intimes amis *courir la mort à force*, d’une *vraye affection*, et enracinée en son cueur par *divers visages de discours*, que je ne luy sceu rabattre, et à la premiere qui s’offrit coiffé d’un lustre d’honneur s’y precipiter hors de toute apparence, d’une *faim aspre et ardente*¹².

Questa «faim aspre et ardente», questa «vraye affection» verso la morte mette radici nelle profondità dell’anima («coeur») attraverso «divers visages de discours», diverse forme di ragionamento che, possiamo immaginarlo, hanno come oggetto il valore della morte. Anche il movimento del desiderio, quindi, sembra essere condizionato dalle convinzioni più profonde, dai giudizi di valore che l’individuo ha maturato dentro di sé.

¹⁰ I, 14, p. 67 [A].

¹¹ *Ibidem*, pp. 55-56 [A].

¹² I, 14, p. [B].

Nelle pagine finali del saggio I, 14, in cui Montaigne racconta il mutamento nel tempo della sua attitudine rispetto al denaro – «trois sorte de condition» – ritroviamo all’opera lo stesso paradigma. Dopo un periodo di noncuranza e di dipendenza dalla «bourse de [ses] amis»¹³, Montaigne si trova in una nuova condizione, quella di «avoir de l’argent», e così spiega la difficoltà con cui si è scontrato nel cercare di limitare il suo «desir» e «appetit de thesaurizer», per tornare ad una misurata «jouyssance de ses propres biens»:

depuis que vous estes accoustumé et avez planté vostre *fantasie* sur certain monceau, il n’est plus à vostre service [...]. Mais le danger estoit, que *mal aysément peut-on establir bornes certains à ce desir* (elles sont difficiles à trouver *és choses qu’on croit bonnes*) et arrester un point à l’espargne¹⁴.

La frase tra parentesi è un’addizione manoscritta dell’*Exemplaire*, e si tratta della traduzione di un passaggio latino dell’*Epistola* I, VII di Guigues I che Montaigne aveva prima inserito a margine e poi cancellato: «Modum retinere difficile est in eo quod bonum esse credideris»¹⁵. Integrando la traduzione nel suo testo, Montaigne stabilisce un nesso evidente tra l’origine del suo «desir» e la forma di una particolare credenza, quella secondo cui «l’argent» è un bene o almeno una di quelle «choses qu’on croit bonnes»¹⁶. Questo «desir» è una «sotte imagination» a cui viene attribuito un nome preciso, quello di «avarice»¹⁷: Montaigne l’ha conosciuta, e ne sottolinea il carattere patologico

¹³ I, 14, p. 62 [B].

¹⁴ *Ibidem*, p. 65 [B].

¹⁵ Si veda: *Les Essais, Édition de 1595*, Gallimard-Pléiade, 2007, “Notes et variantes”, p. 1458 (274. i).

¹⁶ Anche “l’avarice”, definita come “desir” o “appetit de thesaurizer”, sembra implicare una credenza circa il valore del denaro, secondo una comprensione affine a quella ciceroniana. Sempre nel IV libro delle *Tusculanae* l’ “avaritia”, considerata come una patologia durevole (*aegrotationem*) del desiderio (*libido*), viene infatti identificata con una radicata opinione sul valore del denaro: “Est autem avaritia opinatio vehemens de pecunia, quasi valde expetenda sit, inharens et penitus insita” (IV, XI, 26).

¹⁷ Roger Trinquet parla di questo “periode d’avarice” attraversato da Montaigne come di una vera “crise”: Cf. R. Trinquet, “Montaigne et l’argent”, in *O un amy! Essays on Montaigne in Honor of Donald M. Frame*, French Forum, Lexington 1977, p. 298. Si veda anche:

parlando di «maladie». All'errore cognitivo che caratterizza la passione si affianca, stoicamente, la sua considerazione patologica.

Riteniamo che questi esempi siano sufficienti a dimostrare che la sentenza di Epitteto, come quelle di Cicerone (due citazioni¹⁸ in particolare nel saggio I, 14), contengono per Montaigne «una parte» di verità, perché le opinioni, le credenze e i giudizi svolgono *de facto* un ruolo essenziale nella formazione dei nostri affetti. In questo senso potremmo dire, con Marta Nussbaum, che le passioni sono *anche* per Montaigne dei «giudizi di valore», cioè implicano una rappresentazione intellettuale dell'oggetto a cui si rapportano¹⁹.

Ma questo non significa che Montaigne sia disponibile a riconoscere le conclusioni che lo stoicismo aveva tratto da questa posizione: Montaigne si disinteressa del tutto alla *finalità originaria* che il cognitivismo assumeva per la Stoà, cioè rendere possibile una liberazione dalle passioni attraverso la correzione dei giudizi. Ciò che egli sembra mantenere, è soltanto un aspetto della sua "eziologia" passionale: le credenze, le opinioni e i giudizi di valore sono *tra* le componenti che definiscono l'insorgere degli affetti umani, tanto sul piano individuale quanto su quello collettivo²⁰. Ma la vita affettiva non è spiegabile soltanto in termini di credenze e giudizi: esiste una dinamica interna alle passioni che non risulta omogenea all'attività del «discours».

L'orizzonte di una possibile *apatia* scompare così dagli *Essais*. Del resto, contrariamente a quanto affermato da Cicerone nelle *Tusculanae*, il giudizio per Montaigne non è «in nostra potestate», non ne possiamo sempre disporre

J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris, pp. 148-152. Il critico ginevrino tuttavia ci pare commettere un piccolo errore, ritenendo che non si debba parlare di avarizia ("n'allons pas jusqu'à parler d'avarice", p. 150), perché è lo stesso Montaigne che ne parla, facendone l'oggetto della sua testimonianza: "De vray, ce n'est pas la disette, c'est plustot l'abondance qui produict l'avarice. Je veux dire mon experience autour de ce subject" (I, 14, 62 – corsivo nostro).

¹⁸ «Ex quo intelligitur non in natura, sed in opinione esse aegritudineme» (*Tusculanae*, III, 38, citato in: I, 14, p. 61 [C]), e «Opinio est quaedam effeminata ac levis, nec in dolore magis, quam eadem in voluptate: qua, cum liquescimus fluimusque mollitia, apud aculem sine clamore ferre non possumus. Totum in eo est, ut tibi imperes» (*Tusculanae*, II, 22, citato in: I, 14, p. 67 [C]).

¹⁹ Cf. M. Nussbaum, «Les émotions comme jugements de valeurs», in *Raisons pratiques. La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions*, P. Paperman et R. Ogien (dir.), EHESS, n° 6 1995, pp. 19-32.

²⁰ E.A. Johnson, *op. cit.*, pp. 25-29.

come vorremmo. Il giudizio, infatti, non solo è alterato e subisce – «souffre» – la «maladie» e la «perturbation»²¹, ma è anche affetto da un'intrinseca «foiblesse»²². Possiamo sforzarci, certo, ed è quello che fa Montaigne: «Le jugement tient chez moy un siege magistral, au moins il s'en efforce soingneusement» – ma per precisare subito dopo che il controllo del giudizio non implica affatto la scomparsa degli affetti, ma la protezione della sua indipendenza – «il laisse mes appetis aller leur trein, et la haine et l'amitié ... il ne se laisse pas diffomer ... il fait son jeu à part»²³. *Riconoscendo l'importanza dell'autonomia del giudizio dagli affetti, Montaigne si avvicina alla posizione stoica; ma poiché questa autonomia non conduce affatto alla sradicamento delle passioni, allo stesso tempo se ne allontana.*

La critica alla teoria stoica delle passioni conosce un'altra linea di sviluppo negli *Essais*, forse la più radicale, che mina dalle fondamenta la presunta condizione «apatica» del saggio: le testimonianze degli antichi, i gesti esemplari in cui essa si manifesta, sono la dimostrazione, paradossale, di un movimento dell'anima che è affatto e profondamente passionale. *L'apatia*, insomma, è un'altra *passione*, forse proprio la passione di chi vorrebbe vincere tutte le passioni. Negli esempi delle «vies de ces heros du temps passé» (i saggi, i grandi modelli di virtù), modelli di un'umanità che ha saputo «se rendre impassible de soy», Montaigne vede in azione «une espece de passion qui [...] pousse et agite», una «tourbillon» temporaneo che scuote l'anima e che «la ravit aucunement hors de soy»²⁴. Si tratta di «boutées et saillies de l'ame», e ben lungi dal vedere in esse (come «dit quelqu'un», cioè Seneca²⁵) un'attitudine che porrebbe il saggio al di sopra della divinità stessa – questa

²¹ II, 12, p. 568 [A].

²² II, 12, p. 500 [C].

²³ III, 13, p. 1074 [B].

²⁴ II, 29, p. 705 [A].

²⁵ *Lettere*, 53: «Est aliquid quo sapiens antecedit deum: ille naturae beneficio non timet, suo sapiens. Ecce res magna, habere inbecillitatem hominis, securitatem dei» (corsivo nostro). Montaigne rifiuta così, è evidente, quel peculiare carattere di deificazione proprio del saggio stoico.

è impassibile per natura, mentre il saggio lo diviene per sua volontà – Montaigne vi vede soltanto episodi temporanei di natura passionale.

La scoperta del fondamento passionale dell'apatia stoica vale inoltre come una dimostrazione del *continuum* passionale in cui l'uomo sempre vive: anche nell'etica che mira a neutralizzare le «perturbations», infatti, la forza che può mettere l'uomo all'altezza di questo ideale è, in se stessa, una forza passionale. Che sia così, Montaigne lo suggerisce mostrando come anche noi esseri ordinari – «avortons d'hommes» – possiamo vivere prestazioni etiche e psichiche che sembrano superare le nostre forze, ma si tratta di stati temporanei. L'anima infatti è presto abbandonata da questo «rapimento»:

nous voyons que, *sans y penser*, elle se *débande* et *relâche* d'elle mesme, sinon jusques à la dernière touche, au moins jusques à n'estre plus celle-là; de façon que lors, à toute occasion, *pour un oyseau perdu ou un verre cassé*, nous nous *laissons esmouvoir à peu près comme l'un du vulgaire*²⁶.

Il passaggio avviene senza soluzione di continuità: dal vigore delle rapimento passionale, ritorniamo alla fragilità delle emozioni quotidiane (per un uccello perduto, un bicchiere che si rompe...). Quello che si può fare qualche volta, non è detto che lo si possa fare sempre: la saggezza stoica non ha misurato le nostre «forces naturelles» – fisiologiche e psicologiche. Se la sua etica non è percorribile, è proprio in virtù delle sue errate premesse antropologiche: «Notre ame ne scauroit de son siege atteindre si haut». Di contro, la saggezza di Montaigne vuole fondarsi su «conditions» che possano davvero «teindre et abreuver l'ame, en maniere qu'elles luy deviennent ordinaires et comme naturelles»²⁷.

Nel saggio II, 2, Montaigne valuta così le intenzioni etiche dello stoico: «Tant sage qu'il voudra, mais en fin c'est un homme [...]. Luy suffise de

²⁶ II, 12, p. 705 [A].

²⁷ II, 29, p. 705 [A].

brider et modérer ses inclinations, car, de les emporter, il n'est pas en luy»²⁸. La saggezza non può trascendere l'orizzonte delle passioni, ma soltanto fornire all'uomo le condizioni di un loro buon uso: «D'autant que *la sagesse c'est un maniement réglé de nostre ame*, et qu'elle conduit avec *mesure et proportion*, et s'en respond». L'anima risponde della sua condotta, e dunque anche delle sue passioni, senza esserne sopraffatta. Ma tutto il contrario avviene nel caso delle «*saillies Stoiques*». Non solo queste dimostrano una totale assenza di "apatia", ma ancor di più manifestano la condizione di un'anima profondamente scossa e fuori di sé: «en ces ames là il y a quelque alteration et quelque *fureur*»²⁹. Ecco perché Montaigne le considera, sempre nel saggio II, 2, alla stregua dell'entusiasmo e dei furori propri del soldato in battaglia e del poeta («comme aux exploits de la guerre», «comme aussi les poètes»), secondo un'associazione che risale a Platone e ad Aristotele (di quest'ultimo in particolare i *Problemata*, XXX, 1)³⁰. Gli esempi della virtù stoica sono così compresi impiegando il vocabolario proprio della tradizione della «*manie*» estatica: «ce sont des boutées d'une courage hors de son giste», l'anima «s'esleve», «elle emporte et ravisse son homme si loing qu'apres il s'estonne luy-mesme de son fait»³¹. In questo modo Montaigne può accentuare l'idea del carattere passionale e estatico della virtù stoica, insieme all'idea, implicita nell'estasi, di una saggezza che invece di rafforzare il rapporto e l'unità di corpo e anima, li scinde e li separa.

Questo modello di saggezza è incarnato, negli *Essais*, dalla figura di Catone di Utica, figura che ritroviamo negli scritti di Cicerone e Seneca³² come esempio di massima libertà e integrità morale, l'uomo che sceglie la morte con una forza interiore capace di forzare e costringere le tendenze

²⁸ II, 2, p. 346 [A].

²⁹ II, 2, p. 347 [A].

³⁰ Michael A. Screech ha messo bene in evidenza il retroterra platonico e aristotelico su cui poggia la critica dell'estasi in Montaigne: Screech, *op. cit.*, pp. 46-46, pp. 56-58, p. 89, p. 93.

³¹ II, 2, p. 347 [A].

³² Sul tema del suicidio di Catone e sul suo giudizio in epoca moderna: Cf. Lisa Ginzburg, «Liberté et mort volontaire: l'exemple de Caton», *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*, (dir.) P.-F. Moreau, Albin Michel, Paris 1994, pp. 317-328.

naturali – dolore e paura – a conformarsi alle sue decisioni e alle sue azioni. Per Montaigne al contrario, Catone testimonia tutta la passione della virtù stoica e, insieme, l'orientazione *tanatologica* della sua riflessione etica.

Tesmoing le jeune Caton. Quand je le voy mourir et se deschirer les entrailles, je ne me puis contenter de croire simplement qu'il eust lors son ame *exempte totalement de trouble et d'effroy*, je ne puis croire qu'il se maintint seulement en cette démarche que *les regles de la secte Stoique* luy ordonnoient, *rassise, sans émotion et impassible*; il y avoit, ce me semble, en la vertu de cet homme trop de gaillardise et de verdeur pour s'en arrester là. Je croy sans doubte qu'il sentit du *plaisir* et de la *volupté* en une si noble action, et qu'il s'y agreea plus qu'en autre de celles de sa vie [...]. Je le croy si avant, que j'entre en doubte s'il eust voulu que l'occasion d'un si bel exploit luy fust ostée. [...] Il me semble lire en cette action *je ne sçay quelle esjouissance de son ame*, et une *émotion de plaisir extraordinaire et d'une volupté virile*, lors qu'elle consideroit la noblesse et hauteur de son entreprise³³.

Catone non era affatto privo di passioni nel momento del suicidio – «sans émotion et impassible» – e il suo gesto non rappresenta il culmine della condizione apatica. Catone va al di là dei precetti e delle regole della “setta stoica” e ci mostra cosa essi nascondo, il loro stesso fondamento passionale. L’Uticense è animato da un intenso piacere e da un godimento psichico che Montaigne descrive come una «je ne sçay quelle ejouissance de son ame»; il godimento di chi afferma se stesso nell’autodistruzione – non lo si dimentichi, il suicidio di Catone è collocato in «De la cruauté» – e si libera in assoluto della paura della morte, trasformandola nel piacere «straordinario» di privarsi della vita. Si è potuto a ragione parlare di una vera «estetica della morte»³⁴ a cui il testo di Plutarco³⁵, fonte di Montaigne, contribuisce per la

³³ II, 11, p. 424 [A].

³⁴ N. Panichi, *Montaigne*, Carocci editore, Roma 2010, p. 66. Sul suicidio di Catone e l’atteggiamento di Montaigne anche: H. Friedrich, *op. cit.*, pp. 288-289 e, più in generale, tutto il Capitolo VI, «Montaigne et la mort» (pp. 271-315).

dovizia di particolari: ne emerge così la furia di un uomo che strappa dal suo corpo una vita che si ostinatamente continua a pulsare. Colpitosi al petto con la sua spada infatti, Catone non riesce a morire immediatamente a causa del colpo troppo debole, e si trova di fronte al medico che i suoi famigliari avevano chiamato, una volta scopertolo ferito e sanguinante. Ma Catone non si arresta e, scacciato il medico, si strappa con le mani le sue proprie viscere.

Non v'è dubbio che Catone rappresenti, per Montaigne, l'esito di una concezione della vita etica che trova il suo fondamento nella sconfitta della paura della morte – «le mepris de la mort»³⁶ – e nella sopraffazione delle pulsioni di vita, fino alla loro inversione. Ricordiamo che nel saggio II, 11, qualche riga prima di descrivere il suicidio dell'Uticense, Montaigne si era domandato: «que deviendra la vertu qui sera montée à tel point que de non seulement mespriser la douleur, mais de s'en esjoüyr ...?»³⁷.

È importante, a questo proposito, ricordare che le principali fonti di cui Montaigne disponeva (pensiamo a Plutarco ma anche a Seneca³⁸) non mancano di riferire il “contesto filosofico” del suicidio di Catone, che per ben due volte, la notte prima di morire, legge e medita il *Fedone* di Platone – «le

³⁵ «Il tomba de son lit et fit du bruit en renversant un tableau de figures géométriques placé auprès. Aussi les serviteurs, qui s'en aperçurent, poussèrent-ils de grands cris ; et son fils et ses amis entrèrent tout de suite. En le voyant tout souillé de sang et presque toutes ses entrailles tombées à terre, mais respirant encore et les yeux ouverts, tous furent épouvantés, et le médecin qui survint tentait de remettre en place les entrailles restées indemnes, et de refermer la plaie. Mais lorsque Caton, reprenant ses sens, s'aperçut de cette tentative, il repoussa le médecin, déchira ses entrailles de ses mains, et, rouvrant sa blessure, il mourut» (*Vie de Caton*, LXX, éd. Belles Lettres). Per la traduzione di Amyot: *Les vies des hommes illustres, Grecs et Romains, comparées l'une avec l'autre par Plutarque de Cheronee*, Vascosan, Paris 1565, p. 549 sgg.

³⁶ I, 20, p. 82 [C].

³⁷ II, 11, p. 424 [A].

³⁸ Seneca, raccontando a Lucilio l'ultima notte di Catone, così la descrive: «Quidni ego narrem ultima nocte Platonis librum legentem posito ad caput gladio? Duo haec in rebus extremis instrumenta prospexerat, alterum ut vellet mori, alterum ut posset» (*Lettere*, 24, 6). Il dialogo di Platone, a cui Seneca accenna, è il *Fedone*. Nell'iconografia pittorica e statuaria, Catone è solitamente rappresentato con il *Fedone* in una mano e il pugnale nell'altra. Ricorderemo che Seneca parlerà, con un linguaggio non privo di “devota riverenza”, delle «purissimas manus» di Catone che si avvicinano al «sacrum pectus» per allargare la ferita (*Lettere*, 67, 13).

dialogue de Platon où il traite de l'ame» scrive Plutarco³⁹. Com'è noto, il *Fedone* è il dialogo in cui, a più riprese, Socrate espone l'idea che la filosofia è un esercizio di morte (*melete thanatou*), una separazione e purificazione dell'anima dal corpo attraverso la meditazione, che libera l'anima dalle passioni e la prepara alla conoscenza del vero⁴⁰. Montaigne discuterà questa concezione della filosofia nel saggio I, 20, «Que philosopher c'est apprendre à mourir», che si apre proprio commentando una frase delle *Tusculanae* di Cicerone direttamente ispirata dal *Fedone* di Platone: «*Tota enim philosophorum vita, ut ait idem, commentatio mortis est*»⁴¹. Secondo Montaigne, Cicerone intende dire due cose: da un parte che «l'estude et la contemplation retirent aucunement nostre ame hors de nous, et l'embesongnent à part du corps», ciò che è come un «apprentissage et ressemblance de mort»; dall'altra, che «toute la sagesse», alla fine, non mira che a «nous apprendre à ne craindre point à mourir».

Rispetto a questa concezione della filosofia, la posizione di Montaigne non è stata sempre la stessa⁴². Il primo influsso dello stoicismo sul suo pensiero si mostra a tal proposito in maniera evidente: Montaigne pensa davvero, nei saggi composti intorno al 1572, che filosofare sia, innanzitutto, una meditazione sulla morte che conduce al «mepris de la mort». Le regole della saggezza infatti ci insegnano a non temere molte cose che sono temibili nella vita («la douleur, la pauvreté et autres accidents»), ma non lo fanno con la stessa cura e attenzione: si tratta di cose che non tutti necessariamente provano, e inoltre, se esse ci fanno soffrire, c'è sempre la morte che ce ne può liberare. «Mais quant à la mort, elle est inevitable». Montaigne è convinto che

³⁹ Tr. Amyot, 1565, p. 549.

⁴⁰ *Fedone*, 64 a, 67 d.

⁴¹ TD, I, 30, 74.

⁴² Sul rapporto tra Montaigne e la filosofia stoica, con una particolare attenzione alle dinamiche di differenziazione progressiva messe in atto dal saggista rispetto ad altri punti della morale del Portico, qui non affrontati: Cf. K. Christodolou, «Montaigne et la vertu stoïque», *Le parcours des Essais. Montaigne 1588-1988*, Aux Amateurs de Livres, Paris 1989, pp. 175-185. Non ci è sembrato molto convincente, invece, il tentativo di un raffronto tra la concezione dell'anima nello stoicismo e in Montaigne: Cf. M. Adam, «Montaigne et le problème de l'ame selon les Stoiciens», *Montaigne et l'histoire des Hellènes*, Paris 1994, pp. 79-86.

la morte sia la fonte del turbamento passionale per eccellenza, potremmo dire la paura più grande, il *summum malum*: «et si elle nous fait peur, c'est un *subject continuel de tourment*». Come la roccia sospesa sulla testa di Tantalo⁴³, ci minaccia in ogni momento.

*Le but de nostre carrieres, c'est la mort, c'est l'object necessaire de nostre visée: si elle nous effraye, comme est il possible d'aller un pas en avant, sans fiebvre?*⁴⁴.

La paura della morte è dunque la passione “catalizzatrice” che impedisce e domina tutte le altre e, soprattutto, rende impossibile il godimento della vita. Catone in questo senso rappresenta il momento supremo di questo ideale, perché ciò che impedisce di godere della vita si rovescia nella fonte del massimo godimento. La morte diventa così il fine della vita e del pensiero, perché in essa riposa la possibilità che l'uomo si liberi dai turbamenti passionali. L'etica diviene un'*ars moriendi* e la filosofia una *meditatio mortis*.

Certo, non tutti sono all'altezza del gesto di Catone, ma quello che lui giunge a realizzare nell'ordine dell'«action» (la sua «noble action») ogni uomo lo può realizzare nell'ordine della «premeditation», familiarizzandosi con la morte attraverso il pensiero, per essere pronto e senza timore quando un giorno essa arriverà. In un certo senso si tratta di diluire la paura della morte lungo l'arco della vita, e la *premeditatio mortis* diventa l'esercizio spirituale in cui si realizza tale visione della filosofia, attraverso cui il saggio si prepara alle difficoltà e ai mali della vita (morte, dolore, povertà) anticipandoli nel pensiero per togliere loro ogni traccia di imprevisto e di inatteso. Si tratta di abituarsi alla morte e di riempire il presente della sua assenza: un esercizio di tipo “rappresentativo” che mette soprattutto in atto le facoltà dell'immaginazione e della memoria. Montaigne, in queste pagine emulo di Seneca, consiglia di pensare sempre alla morte, nella «joye» delle

⁴³ Montaigne cita Cicerone (*De finibus*, I, 18): «quae quasi saxum Tantalo semper impendet».

⁴⁴ I, 20, p. 84 [A].

feste, tra le dame, a cavallo nel bosco... e usa termini come «imagination», «memoire», «pensement»⁴⁵.

Il est incertain où la mort nous attende, attendons la par tout. *La premeditation de la mort* est premeditation de la liberté. Qui a appris à mourir, il a desappris à servir. *Le sçavoir mourir* nous afranchit de toute subjection et contrainte. Il n'y a rien de mal en la vie pour celuy qui a bien *comprins* que *la privation de la vie n'est pas mal*⁴⁶.

Catone rappresenta dunque il punto finale di un modello di filosofia morale in cui il rapporto con le passioni viene essenzialmente concepito attraverso la pratica della premeditazione, e in cui *il godimento della vita viene dal disprezzo della morte* («mepreis de la mort»), e dalla *comprensione* che essa non è un male. Si tratta di una condizione *sine qua non*. I nostri parlamenti, dice Montaigne, puniscono sovente i criminali nel luogo dove il crimine è stato commesso. Guardateli mentre raggiungono il supplizio: pensate che essi possano «*resjouir*» delle belle case che vedono, o delle gentilezze che vengono fatte loro? La destinazione del loro viaggio – la morte – avrà alterato il loro «goust»; e così è per tutti noi, che camminiamo verso la stessa fine. Bisogna familiarizzarsi con la morte, solo così anche la vita ci diventerà cara e piacevole. Come esclamava Seneca nella *Consolatio ad Marciam*: «Caram te, vita, beneficio mortis habeo»⁴⁷.

Ma non è certo questa la posizione che restituisce il senso autentico della *sagesse* di Montaigne. Nella maturazione del suo pensiero, che si apprende nel tempo della vita e con la vita⁴⁸, Montaigne giungerà a rovesciare completamente questa orientazione *tanatofila* della filosofia. Egli arriverà

⁴⁵ I, 20, pp. 86-87. Un passaggio tra i molti: «Ostons luy [i.e. alla morte] l'estrangeté, pratiquons le, accoustumons le. *N'ayons rien si souvent en la teste que la mort*. A tous instants representons la à nostre imagination et en tous visages» (p. 86 [A]).

⁴⁶ I, 20, p. 87 [A, C]. Cf. Seneca, *Lettere*, 26.

⁴⁷ XX, 3.

⁴⁸ «De quel regiment estoit ma vie, je ne l'ay appris qu'apres qu'elle est exploitée et employée. Nouvelle figure: un philosophe impremedité et fortuite!» (II, 12, p. 546 [C]).

infatti a sostenere, quasi “spinozianamente”, che *noi non godiamo del vivere perché ci liberiamo del dispiacere di morire, ma ci liberiamo del dispiacere di morire perché godiamo del vivere.*

Aussy ne sied il proprement bien de ne desplaire à mourir qu'à ceux qui se plaisent à vivre⁴⁹.

Il sapere morire, insomma, non è che un momento, e non certo il principale, del saper vivere. Inoltre, Montaigne ne è ormai certo, la *premeditato mortis*, più che curare il male, lo crea; essa è la malattia di cui vorrebbe essere la terapia. L'anticipazione immaginativa, infatti, non solo affatica inutilmente il pensiero su un oggetto assente, ma soprattutto, dato il potere psicosomatico di questa facoltà, produce reale «tourment».

Ce n'est pas contre la mort que nous nous préparons; c'est chose trop momentanée. Un quart d'heure de passion sans consequence, sans nuisance, ne merite pas des preceptes particuliers. A dire vray, *nous nous préparons contre les preparations de la mort. La philosophie nous ordonne d'avoir la mort tousjours devant les yeux, de la prévoir et considerer avant le temps, et nous donne apres les reigles et les precautions pour prouvoir à ce que cette prevoiance et cette pensée ne nous blesse. [...]* Si nous avons sçeu vivre constamment et tranquillement, nous sçaurons mourir de mesme. Ils s'en venteront tant qu'il leur plaira. *Tota filosoforum vita commentatio mortis est*⁵⁰.

Quella stessa frase di Cicerone che aveva ispirato a Montaigne un intero saggio (I, 20), e in cui Montaigne aveva cercato, non senza esaltazione, una via terapeutica alla paura della morte, gli appare ora come una pura vanteria... La preparazione della morte è solidale con una filosofia che pone la morte come il fine e il *telos* della vita; una filosofia che Montaigne ritiene

⁴⁹ III, 13, p. 1111 [C].

⁵⁰ III, 12, p. 1052 [C]. Per la citazione latina: Cicerone, TD, I, 30.

vittima di un errore fondamentale. Bisogna separare la morte dalla filosofia, e mettere *la vie* al centro del pensiero e dell'«estude» – della *meditatio*.

*Mais il m'est advis que c'est bien le bout, non pourtant le but de la vie; c'est sa fin, son extremité, non pourtant son object. Elle doit estre elle mesme à soy sa visée, son dessein; son droit estude est se regler, se conduire, se souffrir. Au nombre de plusieurs autres offices que comprend ce general et principal chapitre de sçavoir vivre, est cet article de sçavoir mourir [...]*⁵¹.

La morte è l'estremità della vita e il suo termine (il «bout»), non il fine («but»). Il saper morire non è che un articolo, «et des plus legiers», del generale e principale capitolo del «sçavoir vivre». Il fine della vita è la vita stessa, e il compito del pensiero è di *regolarla, condurla e patirla*. La filosofia non può essere altro che uno studio della vita – «non mortis, sed vitae meditatio est»⁵², avrebbe scritto più tardi Spinoza.

⁵¹ III, 12, pp. 1052-1053. Montaigne è lontanissimo da quella corrente umanista che, da Petrarca a Erasmo, aveva visto nel pensiero della morte la più alta forma di esercizio contemplativo. In Petrarca, ad esempio, questo tipo di *meditatio* ha il compito di liberare l'uomo dalle passioni che lo attaccano al mondo. L'interiorizzazione della sua vanità dona all'uomo il senso del limite dei suoi desideri, lo spinge all'umiltà e al raccoglimento in sé: Cf. E.-W. Kohls, «*Mediatio mortis* chez Pétrarque et Erasme», *Colloquia Erasmi Turonensis* (Tours 1969), Vol. I, Vrin, Paris 1972, pp. 303-311.

⁵² *Etica*, IV, Proposizione 67. Sul rapporto tra il pensiero di Spinoza e il tema della *meditatio mortis* ha pagine chiare: R. Bodei, *op. cit.*, p. 115 sgg. Stupisce però che Bodei inserisca Montaigne in un paragrafo dedicato alla «filosofia come meditazione della morte» e che, pur riconoscendo nel terzo libro un «atteggiamento sempre “più disteso” nei confronti della morte» (p. 111), non faccia affatto menzione della posizione espressa in III, 12, dove non si tratta solo di un atteggiamento più sereno verso la morte, ma dell'affermazione di una filosofia che ha come oggetto del suo *estude* la vita e che, in questo senso, pone Montaigne nettamente al di fuori della tradizione della *meditatio mortis*.

3.3 – L'orizzonte dell'*inquiétude*: impercettibile, desiderio, immaginazione

Se l'apatia scompare dall'orizzonte etico-morale degli *Essais*, per le molteplici ragioni che abbiamo sin qui esposto, non ci sembra avventato affermare che allo stesso tempo scompare la condizione esistenziale che le è correlata: la *tranquillitas animi* (*euthymia* in greco). Del resto, Montaigne aveva confessato a più riprese come proprio quella facoltà a cui la tradizione stoica aveva affidato il compito e il potere di pacificare l'anima individuale fosse, in se stessa, soggetta a una costitutiva «agitation».

Ma volonté et mon discours se remue tantost d'un air, tantost d'une autre, et y a plusieurs mouvemens qui se gouvernent sans moy. Ma raison a des impulsions et agitations journallieres et casuelles¹.

La *recta ratio* degli Stoici², quella predisposizione che l'anima umana acquisisce in virtù dalla sua derivazione dal principio divino e immanente al cosmo, e che è a fondamento della vita morale, ha perso la sua connaturata perfezione. Questo significa, soprattutto, che la ragione non può in ultima istanza decidere del sorgere o meno degli impulsi, perché essa si trova in parte espropriata del controllo della sua stessa attività. Montaigne non sembra affatto disposto ad accettare la teoria senecana dell'*impetus* (*hormé* in

¹ III, 8, p. 934 [B, C].

² Cicerone è chiarissimo sul suo intrinseco significato etico: «virtus brevissime *recta ratio* dici potest» (*Tusculanae*, IV, 15). Il termine ricorre anche nella traduzione del termine “alogos” in riferimento alla definizione zenoniana di passione, in quanto «aversa a *recta ratione* contra naturam animi commotio» (*Tusculanae*, IV, 6). Sulla funzione terapeutica assunta dall'*orthos logos*: Cf. A.-J.Voelke, «La fonction thérapeutique du *logos* selon Chrysippe», in Id., *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Cerf-Academic Press Fribourg, Paris-Fribourg, 1993, pp. 73-89.

greco), cioè dell'impulso (razionale o irrazionale) che nasce in conseguenza dell'assenso alla rappresentazione: «Numquam autem impetus sine assensu mentis est»³. È la ragione stessa, al contrario, ad avere delle «impulsions» e «agitations» quotidiane e disordinate, scrive Montaigne, che sopravvengono *senza* il suo assenso – «sans moy». L'involontario penetra direttamente nell'attività stessa della ragione, e il movimento passionale non è più pensato come l'effetto di un suo cattivo impiego ma, al contrario, come ciò che impedisce, in certe condizioni, un buon uso della ragione stessa. Se negli *Essais*, all'origine della passione, troviamo anche – lo abbiamo visto – atti di tipo intellettuale e riflessivo, questi non esauriscono lo spettro dell'eziologia passionale, ma identificano soltanto un ambito particolare tra diversi fattori di sviluppo.

Vi è però un'altra dimensione della vita psichica e percettiva, molto importante negli *Essais*, che invalida la possibilità di un controllo completo dell'assenso alle rappresentazioni e, di conseguenza, compromette ulteriormente l'ideale eudaimonico della quiete e della presenza a sé, così ben riassunto da Seneca: «Quid est beata vita? *Securitas et perpetua tranquillitas*»⁴. Questo ideale, infatti, si fonda sulla possibilità che il *proficiens* giunga, attraverso una «cotidiana meditatione»⁵, ad esercitare un uso regolato dell'assenso, in modo tale da concederlo soltanto a quelle rappresentazioni che risultano conformi ai principi generali del sistema stoico (*dogmata, decreta*), e su cui si fondano le prescrizioni particolari che guidano l'azione quotidiana (*praecepta*)⁶. Le passioni – il desiderio, la paura, il

³ *De Ira*, II, 3, 4. Cf. Rist, J. M., «Seneca and Stoic Orthodoxy», in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, de Gruyter, Berlin-New York 1989, II 36, 3, pp. 1993-2012.

⁴ La tranquillità si fonda sul presupposto della derivazione divina della razionalità umana, in sé perfetta e posta in un posizione di egemonia: «Nam illa quoque *divina ratio* omnibus praeposita est, ipsa sub nullo est; et haec autem *nostrae eadem est, quae ex illa est*. Si de hoc inter nos convenit, sequitur ut de illo quoque conveniat, in hoc positam esse *beatam vitam*, ut in nobis *ratio perfecta sit*. [...] Quid est beata vita? *Securitas et perpetua tranquillitas*»⁴. *Lettere*, 92, 1-2.

⁵ Seneca, *Lettere*, 16, 1.

⁶ Seneca, *Lettere*, 94, 1; 95, 12. I principi teorici sono necessari all'esercizio corretto dell'assenso: «necessaria sunt decreta quae dant animis *inflexibile iudicium*» (95, 62). Nel terzo libro, confessando la sua avversione per questo esercizio di assimilazione dei principi,

dolore, etc. – che rendono gli uomini incostanti e irrequieti⁷, nascono infatti quando questi non sono più coscienti, nell'uso ordinario delle rappresentazioni, della differenza tra il bene (virtù), il male (vizio) e il vasto dominio degli indifferenti. È perché gli uomini *giudicano* che la morte, la povertà e il dolore sono dei veri mali e la salute, la ricchezza, il piacere dei veri beni, che essi sono dominati dalle passioni e *per questo* incostanti e irrequieti. Nel pensiero stoico, dunque, la tranquillità d'animo e la costanza nell'azione manifestano, *ad extra*, la coesione e l'unità nell'ordine delle rappresentazioni mentali e presuppongono, soprattutto, che l'assenso si svolga sempre sul piano di un'adesione *cosciente e consapevole*. Montaigne se ne ricorderà nel saggio II, 1:

A qui auroit prescript et estably *certaines loix et certaine police en sa teste*, nous verrions tout par tout en sa vie reluire une *égalité de meurs*, un *ordre* et une *relation infallible des unes choses aux autres*⁸.

L'avvenuta o meno interiorizzazione mentale di queste «*certaines loix*» determina lo iato incolmabile, secondo il classico *topos* stoico, tra l'anima del *sapiens*, «*rassise, equable et contente*», e la massa degli *insipientes*, «*la tourbe de nos hommes, stupide, basse, servile, instable, et continuellement flotante en l'orage des passions diverses qui la poussent et repoussent*»⁹.

Ma la tranquillità del saggio presuppone, *de iure*, un uso cosciente e consapevole delle facoltà psichiche (in particolare del giudizio) di cui

Montaigne penserà proprio a Seneca: «Je me desplais de *l'inculcation*, voire aux choses utiles, comme en *Senèque*, et l'usage de son escole stoïque me desplait, de *redire* sur chaque matiere tout au long et au large *les principes et presuppositions* qui servent en general, et realleguer tousjours de nouveau *les argumens et raisons communes et universelles*» (III, 9, p. 962 [B, C]).

⁷ *Inconstantia*, *dissimilitudo* e *diversitas* sono i termini impiegati da Seneca nella lettera 20 per caratterizzare la condizione esistenziale della maggior parte degli uomini.

⁸ II, 1, p. 333 [A].

⁹ I, 42, p. 260 [A].

Montaigne, negli *Essais*, cerca di misurare l'estensione, giungendo a negare, infine, che esso sia *de facto* esistente¹⁰.

Innanzitutto tutta la vita psichica – «les facultez de nostre ame en general» – «patisce» incessantemente i movimenti e i cambiamenti del corpo¹¹ e così anche il «jugement» non si trova mai «en sa deue assiete»¹²: la salute, la malattia, le variazioni dell'umore, le condizioni climatiche ne alterano continuamente la sua attività deliberativa. Il tenore "organicista" di queste posizioni espresse nell'«Apologie» è di estremo interesse, a nostro avviso, non in quanto lascia prospettare la possibilità di una riduzione dello psichico al corporeo (una strada imboccata, ad esempio, da Huarte de San Juan¹³), ma piuttosto perché in esso si manifesta l'avvio di una riflessione sulla *forza dell'impercettibile, sui limiti della presenza a se stessi e sulla composizione dei moventi che determinano la nostra deliberazione*. L'influenza del corpo sull'anima, infatti, non è sempre manifesta, perché anche le più piccole modificazioni del nostro corpo – «encore que nous ne le sentions pas» – non

¹⁰ Nella sua analisi dello scetticismo di Montaigne, Frédéric Brahami (*Le scepticisme de Montaigne*, cit., p. 64) aveva raggiunto analoghe conclusioni rispetto alla possibilità di una sospensione cosciente dell'adesione alle rappresentazioni (*epoké*), che consegue dall'impossibilità di decidere del loro valore di verità (*isosthenia*). L'*epoké* scettica infatti, continua Brahami, presuppone, da una parte, un stabilità delle rappresentazioni che possono così essere soppesate e, dall'altra, l'azione di un'istanza comparativa che si eserciti in completa autonomia da ogni fattore che potrebbe influenzarne la «mise en balance» delle rappresentazioni stesse. Questi due presupposti, che ancorano lo scetticismo di Sesto in una tradizione di tipo razionalista (p. 65), saranno completamente negati da Montaigne. Questo stesso movimento di pensiero caratterizza la presa di distanza dal cognitivismo stoico, il quale risulta fondato sulla possibilità di soppesare e giudicare le rappresentazioni attraverso un atto di giudizio che si vuole privo di ogni condizionamento e, per ciò stesso, determinato o meno all'assenso da criteri d'ordine puramente riflessivo (*i decreta*).

¹¹ «Il est certain que nostre apprehension, nostre jugement et les facultez de nostre ame en general souffrent selon les mouvemens et alterations du corps, lesquelles alterations sont continuelles» (II, 12, p. 564 [A]).

¹² «A peine se peut il rencontrer une seule heure en la vie où nostre jugement se trouve en sa deue assiete, nostre corps estant subject à tant de continuelles mutations, et estofé de tant de sortes de ressorts, que (j'en croy les medecins) combien il est malaisé qu'il n'y en ayt tousjours quelqu'un qui tire de travers» (II, 12, p. 565 [A]).

¹³ Sui rapporti di condizionalità che intercorrono tra organismo e funzioni intellettuali nell'*Examen de los ingenios para las ciencias* (1575) di Huarte: Cf. F. Azouvi, «Médecine et philosophie chez Huarte de San Juan», *Revue de Méthaphysique et de Morale*, n° 31, 2001/3, pp. 399-405.

mancano di produrre un effetto («alteration»)¹⁴. O meglio, lo producono necessariamente: «ne faut pas douter» scrive Montaigne. Si tratta di piccoli cambiamenti negli organi («ressorts») che, pur se insensibili, hanno nondimeno un effetto. Nel saggio II, 17, Montaigne individuerà l'esistenza di inclinazioni riconducibili alla disposizione del nostro corpo, che si manifestano in movimenti incoscienti. Si tratta di:

conditions et des propensions si propres et si incorporées en nous, que *nous n'ayons pas moyen de les sentir et reconnoistre*. Et de telles *inclinations* naturelles, le corps en retient volontiers quelque pli *sans nostre sçeu et consentement*. [...] Tels mouvemens peuvent arriver *imperceptiblement* en nous¹⁵.

A questo livello, l'analisi sembra mettere in evidenza l'esistenza di *determinazioni insensibili* che si producono all'interno del corpo e che hanno la capacità di influenzare i processi deliberativi, le scelte operate dal giudizio e, in parte, anche l'azione. In che modo?

Tra queste determinazioni insensibili e incoscienti ve ne sono alcune che prendono il nome di «inclinations». Montaigne visualizza la situazione deliberativa in cui esse posso intervenire attraverso due immagini, che sono poi la stessa immagine: quella del «juge» che deve dirimere una causa e quella della «balance» (secondo l'iconografia propria della *iustitia*).

Quelque bon dessein qu'ait un juge, s'il ne s'escoute de prez, à quoy peu de gens s'amuse, *l'inclination à l'amitié, à la parenté, à la beauté et à la vengeance*, et non pas seulement choses si poissantes, mais cet *instinct fortuite* qui nous faict *favoriser* une chose plus qu'une autre, et qui nous donne, *sans le congé de la raison*, le chois en deux pareils subjects, ou quelque umbrage de pareille vanité,

¹⁴ «Et ne faut pas douter, encores que nous ne le sentions pas, que, si la fièvre continue peut atterrer nostre ame, que la tierce n'y apporte quelque alteration selon sa mesure et proportion» (II, 12, pp. 564-565 [A]).

¹⁵ II, 17, p. 633, [A].

*peuvent insinuer insensiblement en son jugement la recommandation ou deffaveur d'une cause et donner pente à la balance*¹⁶.

Nell'atto del giudizio cognitivo agiscono delle forze interne e ineffabili, che per essere riconosciute domandano di «s'escoute[r] de prez»: inclinazioni che sembrano per Montaigne ricondursi a piccoli movimenti appetitivi, inclinazioni motivate dall'amicizia e dalla parentela, dalla bellezza, dalla vendetta. Ma quello che conta, in questo esempio, è che sono le inclinazioni che orientano e quasi determinano, *insensibilmente*, la scelta tra le rappresentazioni, e non il «congé de la raison». L'immagine del giudice e della bilancia (quest'ultima raffigurata anche sulla medaglia personale di Montaigne) ci sembrano infatti configurare una situazione deliberativa, quel soppesare e valutare che, sul piano del giudizio, implica un rapporto con una serie di rappresentazioni. Nei suoi *Nouveaux essais sur l'intellect humain*, Leibniz utilizzerà la stessa immagine per descrivere l'effetto delle sue *petites perceptions*, che sono «capables – egli scrive – de faire pencher la balance», e ne sottolineerà l'importanza «dans la morale», perché queste percezioni partecipano alla formazione «nos coustumes et passions, qui ont tant d'influence dans nos deliberation»¹⁷.

Il tema dell'impercettibile dovrebbe così essere riconosciuto come un leitmotiv della psicologia morale degli *Essais*, insieme alla riflessione sugli atti involontari, che abbiamo visto svolgere un ruolo determinante nell'affermazione dell'autonomia del corpo dall'anima. Si manifesta qui la peculiare attenzione portata da Montaigne alla considerazione dei limiti dell'autonomia deliberativa individuale e della possibilità di essere coscienti di sé. Se è certo che «la plus grande chose du monde, c'est de sçavoir estre à soi»¹⁸, e se Montaigne vuole «estre maistre de [soy], à tout sens»¹⁹, queste

¹⁶ II, 12, p. 565 [A].

¹⁷ J. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'intellect humain*, Flammarion, Paris 1990, I, 20.

¹⁸ I, 39, p. 242 [A].

¹⁹ III, 5, p. 841 [B].

frasi vanno lette come ingiunzioni a restare vigile e desto, nella consapevolezza che questa vigilanza si esercita entro certi limiti che sembrano impenetrabili allo sguardo riflessivo.

Il y a des parties secretes aux objects qu'on manie et indivinables, signamment, en la nature des hommes, des conditions muettes, sans montre, inconnues par fois du possesseur mesme, qui se produisent et esveillent par des occasions survenantes.

È per questo che Montaigne rifiuta di immaginare la possibilità di una situazione di “indifferenza”, in cui di fronte a una scelta da compiere tra due oggetti verso cui siamo spinti con uguale appetito, non potremmo mai passare all’atto.

Il se pourroit dire, ce me semble, plustost, que aucune chose ne se presente à nous où il n'y ait quelque difference, pour legiere qu'elle soit; et que, ou à la veue ou à l'atouchement, il y a tousjours quelque plus qui nous [tente et, ed. 1595] attire, quoy que ce soit imperceptiblement²⁰.

Non solo non si danno nella realtà due sole cose che siano identiche²¹, ma soprattutto nell’atto della scelta agiscono degli stimoli impercettibili ma efficaci, che sono prodotti nell’interazione sensibile (vista, tatto), e che determinano il realizzarsi della scelta.

Queste riflessioni, a cui dovremmo aggiungere tutta l’importanza riconosciuta da Montaigne alle tendenze organiche che abbiamo precedentemente analizzato, delinea un territorio di inclinazioni, propensioni, attrazioni e repulsioni che non sorgono immediatamente alla coscienza come le passioni più forti, ma che non di meno agiscono e

²⁰ II, 14, p. 611 [A]. Il piccolo saggio I, 14, è stato analizzato con molta attenzione da Bernard Sève: Cf. *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, PUF, Paris 2008, in particolare pp. 61-72.

²¹ «Et ne fut jamais au monde deux opinions pareilles, non plus que deux poils ou deux grains. Leur plus universelle qualité, c'est la diversité» (II, 37, p. 786 [A]).

producono degli effetti. Montaigne si interessa, dunque, agli effetti reali di ciò che non è percepibile, il che è in parte solidale a un'idea dell'infinitesimale che avrà importanti applicazioni nella psicologia e nella genesi dell'estetica moderna (si pensi alla formazione del concetto di un «je ne sais quoy» percepito dal *sentiment* o dall'*esprit de finesse*)²². Una posizione che del resto si sposa perfettamente con la posizione, espressa nel saggio I, 38, per cui l'anima è un *continuum* percettivo composto di elementi discreti, di cui spesso «nous n'en pouvons pas apercevoir l'entre deux». Si afferma l'idea di una soglia percettiva al di là della quale noi non siamo coscienti, nella misura in cui ciò di cui siamo coscienti nell'appercezione non è che la risultante di molte percezioni non percepite. Secondo la metafora sviluppata sempre nel saggio I, 38, come il raggio del sole – che percepiamo come «une piece continuë» – è composto di infiniti raggi, «ainsin nos esclance nostre ame ses pointes diversement et imperceptiblement». Il discrimine percettivo ha un limite, noi non siamo sempre coscienti di tutto ciò che percepiamo²³, e nemmeno del fatto che questo inappercepito ci determini, in un modo o nell'altro, alla scelta e all'azione.

L'esistenza di inclinazioni incoscienti presenti nell'individuo e, più in generale, il fatto che nel nostro tendere verso gli oggetti dell'esperienza «il y a tousjours quelque plus qui nous [tente et, ed. 1595] attire, quoy que ce soit imperceptiblement», costituisce di per sé un'implicita confessione della nostra continua «inquietude»: in virtù del continuo movimento del nostro corpo e

²² Cf. J. Barnouw, *Feeling in Enlightenment Aesthetics*, Studies in Eighteenth-Century Culture, 18, Colleagues Press, East Lansing, Michigan 1988, pp. 323-342, citato in: Id. «The Psychological Sense and Moral and Political Significance of "Endeavour" in Hobbes», *Hobbes et Spinoza. Scienza e politica*, Bibliopolis, 1992, p. 402 (pp. 399-416).

²³ Leon Brunschvig aveva suggerito l'affinità tra le riflessioni di Montaigne e la teoria leibniziana delle *petites perceptions*, in particolare in merito al contenuto del saggio II, 14 (Cf. Id. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, La Baconnière, Neuchâtel 1945, p. 14). Più recentemente, anche Bernard Sève ha sottolineato l'«étonnant écho anticipé aux analyses célèbres de Leibniz» (Id. op. cit., p. 69), a cui egli aggiungeva un ulteriore elemento: la proto-formulazione, negli *Essais*, del principio degli indiscernibili. Ci permettiamo di rilevare che le analisi di Montaigne rispetto all'impercettibile non si limitano a quanto contenuto del saggio II, 14, e soprattutto esse trovano il loro fondamento teorico nella concezione dell'anima esposta in I, 38, su cui ci siamo a lungo soffermati nel paragrafo 2. 2 del nostro lavoro.

dell'interazione sensoriale, noi siamo sempre soggetti a nuove inclinazioni e appetizioni, determinate da processi involontari che non sono controllabili. Nel saggio I, 21, Montaigne indicherà il fondamento *fisiologico* di queste emozioni impercettibili, secondo un ordine causale analogo a quella che governa i movimenti involontari del nostro corpo.

*Cette mesme cause [...] anime aussi sans nostre sceu le coeur, le poulmon et le pouls: la veue d'un object agreable respendant imperceptiblement en nous la flamme d'une emotion fievreuse*²⁴.

L'oggetto «agreable», quell'oggetto che produce in noi un'«emotion» calda e febbrile, agisce sulla vista e genera una serie di modificazioni corporee del sistema centrale e periferico (cuore-polmoni-polso), che si producono «sans l'adveu, non seulement de nostre volonté, mais aussi de *nostre pensée* [...]». L'emozione, impercettibile nel suo originarsi, sembra presentarsi come l'epifenomeno soggettivo di una serie di modificazioni corporee. A riprova del reale interesse teorico di Montaigne per questi fenomeni fisiologici che si svolgono al di fuori della sfera della coscienza, possiamo considerare un brano dell'«Apologie» che impiega proprio quest'ordine di ragioni per confutare l'idea che l'intervento sulle nostre rappresentazioni possa, in qualche modo, eliminare la reazione affettiva.

*Nous avons beau sçavoir que ces tresses sont empruntées d'un page ou d'un laquais; que cette rougeur est venue d'Espagne, et cette blancheur et polisseure de la mer Oceane, encore faut il que la veue nous force d'en trouver le subject plus aimable et plus agreable, contre toute raison. Car en cela il n'y a rien du sien [...]*²⁵.

Se le emozioni nascessero da un uso erroneo del giudizio, certamente sarebbe sensato – di fronte a una bellezza seducente – disciplinare le proprie

²⁴ I, 21, p. 102 [C].

²⁵ II, 12, p. 593, [A].

rappresentazioni interne e renderle conformi alla realtà fisica: le lunghe trecce, il candore e il rossore che rendono un viso «plus aimable et plus agreable» non sono altro, in verità, che grasso di balena dell'Oceano e *Carthamus tintorius* venuto dalla Spagna²⁶! Si tratta di un esercizio spirituale proprio della tradizione stoica e ben descritto ad esempio dall'imperatore Marco Aurelio, quando consiglia di limitarsi alle «rappresentazioni adeguate» (*phantasiai kataléptikai*) senza aggiungere alle cose valori o proprietà che non le appartengono. Di fronte a un buon bicchiere di vino o a degli abiti sfarzosi, si dovrà, attraverso il proprio discorso interiore, tenersi a ciò che si dà nella rappresentazione: «'Il Falerno è succo d'uva', e: 'La porpora [imperiale] è lana di pecora tinta con sangue di conchiglia' [...]»²⁷. Spogliare le proprie rappresentazioni di ogni considerazione soggettiva o antropomorfa permette di vedere l'oggetto nella sua nuda indifferenza e ci libera, per ciò stesso, da quegli errati giudizi di valore che sono le passioni. Ma per Montaigne, questo esercizio si rivela inutile – «Nous avons beau sçavoir que...» – perché l'oggetto sensibile non ci appare «plus aimable et plus agreable» in conseguenza di un giudizio della «raison» ma, al contrario, ci appare tale «contre toute raison. Car en cela il n'y a rien du sien». L'«emotion des sens», per la sua peculiare eziologia, si sviluppa in maniera indipendente da ogni giudizio della ragione, e l'alterazione fisiologica che essa produce in noi fonda, in base alla sua natura, il nostro stesso giudizio di valore (un'«emotion fièvreuse», ad esempio, ci farà giudicare un oggetto come piacevole e gradevole).

Non sono solo, tuttavia, le condizioni della ricettività e reattività fisiologiche a rendere impossibile l'orizzonte affettivo della tranquillità ma, soprattutto, il fatto che la natura umana è caratterizzata da una rigenerazione

²⁶ Il bianco di balena, o spermaceti, è una sostanza cerosa che si ricava dal capodoglio e dalla balena, mentre il rosso di Spagna si ricava dal fiore del *Carthamus* (zafferano bastardo). Erano entrambi impiegati nella colorazione cosmetica.

²⁷ Il testo è citato da Pierre Hadot: Cf. *La cittadella interiore: introduzione ai "Pensieri" di Marco Aurelio*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 102.

continua di desideri: «*nos desirs rajeunissent sans cesse*»²⁸. Innanzitutto di desideri primari (fame, sete, etc.), quelli che oggi chiameremmo “bisogni” e che Montaigne, secondo la *partitio* epicurea definisce «*cupiditez ... naturels et nécessaires*»²⁹. La struttura naturale del dinamismo di questi desideri è ben rappresentata nell’«Apologie».

L’appetit qui nous ravit à l’acointance des femmes, il ne cherche qu’à chasser la peine que nous apporte le desir ardente et furieux, et ne demande qu’à l’assouvir et se loger en repos et en l’exemption de cette fièvre. *Ainsi des autres*³⁰.

L’esempio dell’appetito sessuale permette di portare alla luce l’essenza d’ogni appetito: estinguere «*la peine*» generata dal desiderio dell’oggetto e ritrovare un stato di «*repos*». Si tratta evidentemente di un movimento finalizzato all’omeostasi interna, che in quanto tale è inesauribile nel suo rigenerarsi. Sentiamo, in queste considerazione, la eco della teoria epicurea del piacere cinetico, che Montaigne del resto aveva esposto proprio prima del passo che abbiamo riportato: la «*volupté active, mouvante ... ne vise qu’à l’indolence comme à son but*»³¹. Ora, se Montaigne resterà estraneo all’orientazione eudaimonistica epicurea (la felicità è assenza di dolore), nondimeno la scuola del Giardino gli avrà insegnato quella dimensione

²⁸ II, p. 28, pp. 702-703 [

²⁹ II, 12, p. 471 [A]. La fonte di Montaigne è Plutarco (*Que les bêtes brutes usent de la raison*, ff. 272-273). La dottrina è esposta anche da Cicerone: *De finibus*, II, 9, 26-28.

³⁰ II, 12, p. 493 [A].

³¹ II, 12, p. 493 [A]. Ma l’etica di Montaigne non può allinearsi alla posizione epicurea che mira, come tutte le grandi etiche ellenistiche, alla liberazione dal dolore fisico (*aponia*) e spirituale (*atarassia*) attraverso l’estinzione dei desideri, salvo quelli che sono limitati ai bisogni primari naturali. Il punto è ben messo in luce da Marcel Conche: *Montaigne et la philosophie*, Editions de Mégare, Paris 1987, Capitolo V, «Plaisir et communication» (pp. 79-109). Per un’analisi del rapporto Montaigne-Epicuro quanto ai contenuti più specificatamente dottrinali rimandiamo a: J.-P. Boon, «Montaigne et Epicure: aspects de l’hédonisme dans les *Essais*», *Comparative Literature*, Vol. 20, n° 1, 1968, pp. 64-68.

negativa e quel senso di mancanza³² che emergono, insieme ad altri elementi caratterizzanti, dalla fenomenologia del desiderio negli *Essais*.

Vorremo accordarci un brevissimo *excursus* in quella che è stata chiamata la *philosophie de l'inquietude*³³ o, meglio, indicare in un suo momento moderno la presenza di un effetto collaterale che deve attirare la nostra attenzione, un effetto circuitante intorno alla figura di John Locke e alla traduzione francese del suo *Essay* a opera di Pierre Coste (*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, 1700³⁴). Si tratta in particolare di un passaggio del libro II (capitolo 21), dove Locke espone la sua teoria dell'*uneasiness*³⁵ («inquietude» nella traduzione che Coste), cioè di quello stato emotivo provocato dall'assenza di un qualche oggetto che è, per il filosofo inglese, la vera causa determinante di tutte le nostre azioni. Per Locke infatti «le desir» è «effectivement une inquiétude de l'esprit, causée par la privation de quelque bien absent»³⁶. Se l'uomo infatti fosse soddisfatto e contento, cioè privo di inquietudine e quindi di desiderio, non ci sarebbe più motivo, per lui, di agire³⁷. L'inquietudine – e non «le plus grand bien» – è per Locke «le grand motif qui agit sur l'esprit pour le porter à quelque action»³⁸. Il desiderio essendo dunque un'inquietudine causata dalla mancanza dell'oggetto (un bene assente), esso mira a liberarsi di questa condizione di

³² Quella che Starobinski ha definito la «legge del desiderio» (Id., *Montaigne*, cit., p. 165). Noi pensiamo tuttavia che la dialettica vuoto/pieno e mancanza/presenza non esaurisca la dinamica del desiderio negli *Essais*.

³³ J. Deprun, *Philosophie de l'inquiétude*, Vrin, Paris 1979.

³⁴ J. Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humaine*, traduction de Pierre Coste, réimpression de l'édition 1755, édité par E. Naert, Vrin, Paris, 1989. Tutte le citazioni si riferiscono a questa edizione.

³⁵ Sul concetto di «uneasiness» rimandiamo alla voce redatta da John W. Yolton in: *A Locke Dictionary*, Blackwell, Oxford-Cambridge 1993, pp. 308-313.

³⁶ J. Locke, *Essai...* cit., tr. P. Coste, II, 21, 29, p. 194.

³⁷ È interessante notare che anche Locke ricorre al valore conservativo dei «desirs naturels», quel valore che Montaigne aveva affidato alle tre passioni primitive («la crainte, le desir et l'esperance»): ma laddove Montaigne aveva introdotto l'idea di una determinazione naturale, Locke fa intervenire un'entità trascendentale: «Ainsi nous voyons que le sage Auteur de notre Etre ayant égard à notre constitution, & sachant ce qui détermine notre volonté, a mis dans les Hommes l'incommodité de la faim & de la soif, & des autres desirs naturels qui reviennent dans leur temps, afin d'exciter & de déterminer leurs volontés à leur propre conservation, & à la continuation de leur Espèce» (J. Locke, *Essai...* cit., tr. P. Coste, II, 21, 34, p. 195, corsivo nostro).

³⁸ *Ibidem*, p. 193.

disagio, attraverso l'ottenimento del «soulagement ou quiétude». Citiamo il passaggio tradotto da Coste³⁹:

parce que persone ne sent de la douleur qui ne souhaite d'en etre délivré, avec un désir (2) proportionné à l'impression de cette douleur, & qui en est inséparable.

Il numero (2) indica una nota a piè di pagina redatta dallo stesso Coste a chiarimento del concetto esposto, dove il traduttore evoca la figura di Montaigne quale precorritore del concetto lockiano di «inquiétude»:

Montaigne qui semble se jouer en traitant les matières les plus sérieuses & les plus abstraites, a décidé cette Question en deux mots sur le Principe dont se sert ici Mr. Locke. [Segue citazione del brano II, 12, p. 493, A⁴⁰]. Voilà la peine, l'inquiétude produite par un desir, qui nous détermine à agir.

Secondo Coste, dunque, Montaigne aveva già messo in rilievo il ruolo che l'inquietudine svolge nella determinazione del nostro desiderio. Coste si riferisce al passo che abbiamo commentato poco sopra, dove Montaigne aveva caratterizzato il desiderio come movimento che scaturisce dalla «*peine*» e che cerca il «*repos*».

Ma il meccanismo «*peine*»/«*repos*» non restituisce la specificità del desiderio proprio dell'essere umano. Come l'uomo, infatti, anche l'animale ha dei bisogni istintuali, che se non soddisfatti lo rendono inquieto. Solamente che, a differenza dell'uomo, *tutti* i bisogni dell'anima sono tali da trovare un sicuro soddisfacimento: l'animale insomma conosce solo le

³⁹ *Ibidem*, p. 194 e nota (2).

⁴⁰ Ecco il brano degli *Essais* di Montaigne riportato da Coste: «*Nostre bien-estre, dit-il, ce n'est que la privation d'estre mal.... Car ce mesme chatouillement & aiguïsement, qui se rencontre en certains plaisirs, & semble nous enlever au dessus de la santé simple & de l'indolence; cette volupté active, mouvante, & je ne sçay comment cuisante & mordante, celle-là mesme ne vise qu'à l'indolence comme à son but. L'appetit qui nous ravit à l'accointance des femmes, il ne cherche qu'à chasser la peine que nous apporte le desir ardente & furieux, & ne demande qu'à l'assouvir & se loger en repos et en l'exemption de cette fièvre. Ainsi des autres*».

«cupiditez ... naturelles et necessaires», che hanno come correlato oggettivo dei «des biens essentiels, maniables et palpables...»⁴¹. L'animale è insomma una figura del desiderio limitato e naturale (limitato *perché* naturale⁴²), che certo si ripete e si rigenera in continuazione, ma all'interno di un perimetro circoscritto: i desideri della natura, scrive Montaigne, sono «ceux desquels on voit le bout»⁴³. Come l'animale, anche il cannibale e il paesano compaiono spesso, negli *Essais*, quali figure di un desiderio immediato e compiuto, e di un'affettività del tempo e dello spazio presente. I cannibali, ad esempio, «sont encore en cet heureux point, de ne desirer qu'au tant que leurs necessitez naturelles leur ordonnent: tout ce qui est au delà, est superflu pour eux»⁴⁴. Allo stesso modo, l'uomo semplice, il «laboureur», si lascia «aller apres son appetit naturel, mesurant les choses au seul sentiment present, sans science et sans prognostique»⁴⁵.

Rispetto a queste figure del desiderio, l'uomo pullula di «cupiditez estrangeres» che sono «superfluës» e «artificielles»⁴⁶, e che non conoscono «satisfaction constante ny fin»⁴⁷, a cui si correlano dei «biens imaginaires et fantastiques, des biens futurs et absens»⁴⁸. Si tratta delle «passions de l'ame», quelle passioni che implicano un'elevata capacità psichica di rappresentazione. Sul piano semantico, il «superflue», l'«artificiel», le «futur», l'«absent», le «fantastique», l'«au de là», le «prognostique», la «prevoyance» connotano stabilmente le operazioni e i prodotti dell'immaginazione. È in essa, dunque, che risiede la chiave dell'attività del

⁴¹ II, 12, p. 485 [B].

⁴² «Les animaux sont beaucoup plus reglez que nous ne sommes, et se contiennent avec plus de moderation sous les limites que nature nous a prescripts [...]» (II, 12, p. 472 [A]). Ma Montaigne si riserva di affermare, subito dopo, che vi sono casi in cui gli animali possono oltrepassare tali limiti: vi sono animali che danno prova di «affections monstrueuses d'une espece à autre» (come l'elefante che si innamora di una giovinetta), oppure che praticano «l'amour des masles de leur sexe».

⁴³ III, 10, p. 1009 [B].

⁴⁴ I, 31, p. 210 [A].

⁴⁵ II, 12, p. 491 [A].

⁴⁶ II, 12, p. 471 [A].

⁴⁷ III, 5, p. 885 [B].

⁴⁸ II, 12, p. 485 [A].

desiderio umano, la sua specificità rispetto al desiderio animale, e la possibilità dei suoi infiniti investimenti oggettuali. Per Montaigne, anche l'animale infatti possiede un'immaginazione⁴⁹, ma soltanto l'uomo «de tous les animaux, [a] cette *liberté d'imagination et ce dereglement de pensées*, luy representant ce qui est, ce qui n'est pas, et ce qu'il veut, le faux et le veritable» (II, 12, 460). Tra l'uomo e l'animale, la sola differenza che Montaigne sembra accettare riguarda la complessità delle operazioni immaginative che il primo può compiere. Una differenza di grado, dunque.

Saranno così l'azione congiunta della forza motrice del desiderio e del potere rappresentativo dell'immaginazione a rendere l'uomo instabile e inquieto, introducendo nel suo orizzonte affettivo il senso di un'indigenza insormontabile. Per questo, secondo Montaigne, la questione morale dell'esistenza e della natura del *summum bonum* resta una questione insolubile.

N'est-ce pas un singulier tesmoignage d'imperfection, ne pouvoir r'assoir nostre contentement en aucune chose, et que, par *desir* mesme et *imagination*, il soit hors de nostre puissance de choisir ce qu'il nous faut? Dequoy porte bon tesmoignage cette grande dispute qui a tousjours esté entre les Philosophes pour trouver le *souverain bien* de l'homme, et qui dure encores et durera eternellement, sans resolution et sans accord [...]⁵⁰.

Il sommo bene non esiste se non come una funzione del desiderio e dell'immaginazione e, come tale, non può che assumere tante forme quante sono gli uomini che lo desiderano e che lo immaginano. Emerge quindi un

⁴⁹ II, 12, p. 481 [A]. Montaigne riprende l'argomentazione lucreziana dei movimenti che gli animali compiono nel sonno (*De rerum naturae*, IV, 992), ad esempio muovendo le zampe come per inseguire una preda, a dimostrazione che essi sono in grado non solo di ricevere immagini, ma di trattenerle e rievocarle attraverso l'immaginazione. Si noterà che Montaigne impiega questo esempio per dimostrare che anche gli animali sono in grado di fare *astrazione* dai dati sensibili (spessore, lunghezza, peso, colore, etc) e acquisire dei concetti «que leur ame void»: difficile non scorgere, *in nuce*, l'idea che i concetti spirituali (le «forme», Montaigne sta citando Sebond) non siano diventanti, per Montaigne, delle semplici immagini psichiche. Per un'analisi dettagliata del brano in questione, nel suo rapporto con il testo di Sebond ripreso da Montaigne: Cf. T. Gontier, *De l'homme...*, cit., pp. 67-68.

⁵⁰ I, 53, p. 309 [A].

relativismo assiologico quanto al valore del bene (e di conseguenza anche del male), posto in relazione al desiderio e all'immaginazione individuali. Ma v'è di più. Non solo l'uomo non trova appagamento e riposo in alcun oggetto, ma *il suo desiderio e la sua immaginazione sono costitutivamente incapaci di configurare quell'oggetto che, assente, potrebbe offrire tale imperituro soddisfacimento*; il *summum bonum* è «hors de nostre puissance»⁵¹. Un tale oggetto non si dà nemmeno nell'immaginazione, che per il suo potere illimitato di rappresentazione potrebbe, teoricamente, configurarsi questo perfetto oggetto del desiderio. L'uomo non sa cosa potrebbe soddisfarlo, solo sente il desiderio di un soddisfacimento, rispetto a cui ogni investimento oggettuale risulta provvisorio e, in ultima istanza, inadeguato. L'uomo non può non desiderare, l'immaginazione non può non allinearsi alla parabola del desiderio per offrirgli un punto di fuga a cui tendere: è una necessità che descrive un processo, ma non implica l'esistenza di un oggetto che lo determini (un motore non mosso, come nella teoria scolastica dell'appetizione). Nell'«Apologie»⁵² Montaigne riprenderà questa riflessione in termini molto simili, ma vi aggiungerà – riprendendo Agostino⁵³ – il «calcul de Varro», che aveva individuato 288 sette, ciascuna con un suo «souverain bien».

È in questo orizzonte di continuo rilancio del desiderio e dell'attività immaginativa che l'uomo ha accesso ha una complessità di di «*passions fantastiques*»⁵⁴ che riconfigurano all'infinito i suoi appetiti naturali. L'uomo è per questo sempre in movimento, ed è soltanto all'interno

⁵¹ Così Hobbes nel *De homine*: «Non seulement en ce temps rien n'est bon en soi, mais aussi l'homme ne pourrait sentir le bon en soi » (XI, 15, corsivo nostro).

⁵² «Il me semble, entre autres tesmoignages de nostre imbecillité, que celui-cy ne merite pas d'estre oublié, que *par desir mesmes, l'homme ne sçache trouver ce qu'il luy faut*; que, non par jouissance, mais par *imagination* et par *souhait*, nous ne puissions estre d'accord de ce dequoy nous avons besoin pour nous contenter. Laissons à nostre pensée tailler et coudre à son plaisir, elle ne pourra pas seulement *desirer ce qui luy est propre, et se satisfaire*» (II, 12, p. 576 [A, C]). Montaigne glosserà con i versi di Orazio (*Epistolae*, II, 2, 61) che descrivono il disaccordo tra tre commensali che hanno gusti diversi, e ciascuno rifiuta ciò che l'altro desidera e viceversa.

⁵³ *De civitate dei*, XIX, 2.

⁵⁴ III, 4, p. 839 [B].

dell'«imperfection» del suo desiderio che potrà profilarsi la possibilità di un'esistenza felice. È così che Montaigne, nel saggio III, 9, rifiuterà definitivamente l'orizzonte della *tranquillitas* proprio dello stoicismo e, più in generale, delle grandi etiche dell'Ellenismo.

Rispondendo ai moralisti⁵⁵ che accusavano il «*plaisir de voyager*» come testimonianza di inquietudine, Montaigne confessa di comprendere la ragione di questa accusa. La riflessione muove inizialmente dal commento di un «*advertissement*» di questi saggi accusatori: «Nulla *placida quies* est, nisi quam ratio composuit»⁵⁶. Si tratta, commenta Montaigne, di un:

precepte salutare, certain et d'aisée intelligence: *Contentez vous du vostre, c'est à dire de la raison*. L'execution pourtant n'en est non plus aux plus sages qu'en moy⁵⁷.

La quiete razionale, la quiete proposta dal saggio stoico, è al di là delle forze di Montaigne, lui, infatti, non è che un «*homme de la basse forme*», quella forma che è caratterizzata da uno stato perenne di inquietudine e di irresoluzione⁵⁸, sue qualità predominanti.

Je sçay bien qu'à le prendre à la lettre, ce plaisir du voyager porte temoignage d'*inquietude* et d'*irresolution*. Aussi sont ce nos maitresses qualitez, et praedominantes. Ouy, je le confesse, *je ne vois rien, seulement en songe et par*

⁵⁵ Seneca, *Lettere*, 2, 1. Seneca si dice pieno di speranza per il suo allievo Lucilio, che non sembra interessato a viaggiare di qua e di là («non discurre nec locorum mutationibus inquietaris»). Tale inquietudine è infatti il segno di un animo malato: «Aegri animi ista iactatio est».

⁵⁶ *Ibidem*, 56, 6. Nella stessa lettera leggiamo anche: «illa *tranquillitas uera* est in quam *bona mens* explicatur»

⁵⁷ III, 9, p. 988 [B].

⁵⁸ Sylvia Giocanti ha proposto di considerare il «*doute*» e l'«*irresolution*» come le passioni fondamentali degli *Essais*, da cui scaturiscono tutte le altre (Cf. Id. «L'irrésolution passionnelle: une sagesse sceptique», in *La passion. Une grandeur négative?* (dir.) F. Roussel, Belin 2004, pp. 77-91). Ci pare tuttavia che l'autrice confonda l'effetto con la causa: l'«*irresolution*» e l'«*inquietude*», più che generare le passioni, risultano dalla varietà infinita delle nostre passioni e dei nostri desideri, che si rigenerano continuamente e in maniera diversa, determinando continui movimenti sincronici e diacronici verso nuovi oggetti.

*souhait, où je me puis tenir ; la seule variété me paye, et la possession de la diversité, au moins si aucune chose me paye*⁵⁹.

La «possession de la diversité»: a questo porta il desiderio. Il suo oggetto è in verità indifferente, esso mira a possedere in maniera indifferenziata, e alla possibilità infinita del desiderare. Il presente è fatto di costante irrequietezza, di insoddisfazione e di un desiderio che desidera sempre di nuovo. Il desiderio si alimenta da se stesso, e non del bene che desidera, anela non al possesso ma alla possibilità indefinita della ripetizione. La mancanza è strutturale, non perché il desiderio sia transitivo, ma perché il suo oggetto è indifferente.

⁵⁹ III, 9, p. 988 [B].

3.4 – L'inefficacia della ragione e la passione compensatrice: *De la diversion* (III, 4)

Lungo tutta la redazione degli *Essais*, Montaigne non cessa di mostrare a se stesso e al lettore quanto la «raison» sia, in ultima istanza, *inefficace* nel moderare e modulare le spinte passionali soprattutto quando, per la loro intensità, esse minacciano l'integrità e la libertà individuali. Si tratta di una condizione che è costitutiva alla ragione stessa la quale, sul piano psichico, non gode più di un posizione privilegiata che, in qualche modo, possa concederle una presa reale sulle passioni. Montaigne giunge persino a domandarsi se essa sia, nell'anima, una «partie ou effect d'icelle»¹.

Non solo la ragione non gode più, per riprendere il lessico tomista², di alcun *principatus despoticus* sulle passioni, come voleva lo stoicismo che individuava nella *recta ratio* la facoltà egemonica³, ma Montaigne sembra compromettere anche quel *principatus politicus* che il tomismo, più conciliante verso gli affetti, era pronto a riconoscerle. Nella *Summa* infatti Tommaso aveva messo in luce una resistenza dell'appetitivo di fronte ai comandi della ragione, in quanto il primo può essere mosso anche dai sensi e dall'immaginazione⁴. Si trattava per l'Aquinate di misurare i limiti di un potere di comando che, in ogni caso, restava un potere *della ragione*: se la ragione non può comandare il regno delle passioni come un despota comanderebbe degli schiavi («servis»), che non hanno alcun facoltà di resistere al padrone, essa può governarlo secondo una forma politica e regale, consapevole di governare degli uomini liberi («liberis») che, benché

¹ II, 12, p. 541 [A].

² ST, Ia, q. 81, a. 3. La metafora riprende un tema elaborato da Aristotele (*Politica*, I, 2).

³ Seneca, *Lettere*, 66.

⁴ N. Kretzmann, «Philosophy of mind», *The Cambridge Companion to Aquinas*, edited by N. Kretzmann and E. Stump, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 146 (pp. 128-159).

soggetti all'autorità del capo, possono resistere al suo comando⁵. La facoltà di «imperium» della ragione non è affatto in discussione, Tommaso intende solo ripensarne l'esercizio; inoltre, il fatto che gli affetti resistano qualche volta, non implica che siano essi a comandarci. Le passioni hanno diritto di resistenza – l'appetito «potest reniti imperio rationis» – non di comando. La loro autonomia è negativa; il fatto che resistano non esclude che obbediscano, così conclude Tommaso⁶.

In Montaigne la situazione appare fortemente mutata: non si tratta certo di negare che la ragione possa guidare la condotta umana, e quindi le passioni degli uomini, ma di riconoscere che essa lo fa con meno efficacia e meno “vivacità” di quanto lo possano le passioni stessi. «La passion – scrive Montaigne – nous commande *bien plus vivement* que la raison»⁷; un'affermazione, ripetiamolo, che riguarda meno il potere pratico della ragione che la sua efficacia sul piano della condotta morale. Tale presa d'atto della debolezza della ragione nel condurre e governare il comportamento e le passioni degli uomini condurrà Montaigne, nel saggio III, 4, «De la diversion», a ripensare completamente il rapporto tra ragione e passione fino a rendere la ragione uno *strumento di razionalizzazione al servizio delle passioni*.

Prima di considerare l'articolazione e l'effettivo impiego di questo nuovo *paradigma passionale* nel saggio III, 4, sarà necessario considerare le dottrine di sfondo rispetto a cui Montaigne matura la sua personale riflessione. La formulazione del metodo della *diversion*, infatti, è accompagnato da un attacco virulento ai modelli di esortazione morale e alle tecniche parenetiche che pretendono di orientare e modificare il comportamento umano

⁵ «Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit in I politicorum, est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum, anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim *despoticus principatus*, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. *Principatus autem politicus et regalis* dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio» (*Summa Theologiae*, Ia, q. 81, a. 3).

⁶ «Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediatur» (*Ibidem*).

⁷ II, 34, p. 742 [C].

attraverso l'argomentazione persuasiva e la precettistica (*praeceptiva* in latino). Si tratta, secondo gli Stoici, di quella parte della morale che consiste nel fornire precetti pratici adeguati alle più varie circostanze dell'azione. Come sosteneva Seneca⁸, l'uomo ha bisogno di essere guidato nella sua vita ed è necessario che gli si mostri in continuazione, attraverso l'*argomentazione* e il *consiglio*, la rotta da seguire per il progresso morale. Salvo il saggio infatti, la cui anima non può che essere portata verso il bene, gli uomini comuni hanno bisogno di una guida che gli dica: «Tu eviterai questo, tu farai quello». Per istruire i bambini, continua Seneca, noi li mettiamo davanti al modello, gli teniamo le dita e li guidiamo a seguire delle lettere già disegnate; gli prescriviamo in seguito di riprodurre questi esempi e di correggere i loro scritti riportandosi ad essi; formando noi stessi su un modello, la nostra anima sarà aiutata nella stessa maniera. L'assistenza di un consigliere e dei suoi precetti ci è necessaria.

Ma Seneca preciserà che tuttavia i precetti non sono sufficienti: sarà necessario assimilare delle idee più generali. Si tratta dei dogmi del sistema filosofico stoico, che permettono la purificazione dello spirito dalle opinioni erronee sul bene, sul male, sulla virtù, sul vizio inculcateci dall'educazione, dalla società, etc. Questa importante discussione si sviluppa nella *Lettera 95*, lettera «enorme», come dice Seneca a Lucilio, che gli domandava se la parenetica fosse sufficiente a formare un vero saggio. Per l'essenziale potremmo dire questo: la strutturazione, la modificazione e la condotta del comportamento morale passa, nella parenetica stoica, attraverso l'interiorizzazione dei precetti e dei consigli etici, la meditazione degli esempi che quei precetti hanno incarnato, e la comprensione razionale del sistema filosofico con i suoi principi teorici ed etici. Grazie alla frequentazione assidua dei testi di Seneca⁹ e Cicerone, Montaigne disponeva di un'ampia conoscenza di tale pratica. La pratica etica, nella

⁸ *Lettere*, 94, 50.

⁹ Cf. C. Hill Hay, *op. cit.*; G. Pire, «De l'influence de Sénèque sur les *Essais* de Montaigne, *Les Etudes Classiques*, 22, 3, 1954, pp. 270-286; A. Grilli, «Su Montaigne e Seneca», *Studi di Letteratura in onore di Bruno Revel*, Olschki, Firenze 1965, pp. 303-311.

prima edizione degli *Essais*, è certamente vicina a tale forma di letteratura e di pensiero morali.

Jusques à ce que vous vous soiez rendu tel, devant qui vous n'osiez
clocher, et jusques à ce que vous ayez honte et respect de vous mesmes,
observentur species honestae animo
presentez vous tousjours en l'imagination Caton, Phocion et Aristides,
en la presence desquels les fols mesmes cacheroient leurs fautes, et
establissez les contrerolleurs de toutes vos intentions¹⁰.

L'interiorizzazione e la presentazione immaginative delle figure esemplari – «species honestae» per Cicerone, «iconismos» per Seneca¹¹ – figura nelle *Tusculanae* a fianco di una serie di strategie che definiscono un vero training antalgico: la «contentio animi», la «confirmatio», il «sermo intumus» sono i mezzi di cui disponiamo per resistere al dolore¹². Nella sofferenza provocata dall'affetto, il soggetto disciplina il suo «discorso interno» e lo allinea ai precetti e ai dogmi del sistema: potrà, ad esempio, ricordare a se stesso ciò che è indegno di un uomo, ciò che è vergognoso e vile, oppure pensare alla resistenza di Zenone di Elea e di Anassagora, oppure ancora potrà meditare quanto sia bello («honestum») il dolore, etc. Il discorso interiore si esercita intorno agli *officia*, ai doveri che sono dedotti dai principi razionali del sistema, in questo caso il principio secondo cui il male non è in sé un «male» ma risiede nell'opinione, cioè nel contenuto rappresentativo («Videsne igitur opinionis esse, non naturae malorum»¹³). La conclusione di Montaigne, dimostra molto bene come il saggio fosse consapevole della destinazione etica di tale pratica, tesa a garantire la presenza a sé, la coesione e la fermezza delle rappresentazioni comprensive, la comprensione dei veri beni che è allo stesso tempo il loro godimento,

¹⁰ I, 39, p. 247 [A, C]. Per la citazione latina: Cicerone, *TD*, II, 22, 52.

¹¹ *Lettere* 95, 67.

¹² *Tusculanae*, II, 22, 51.

¹³ *Tusculanae*, II, 22, 53.

l'assenza di desideri e, infine, la tranquillità dell'anima. Le immagini esemplari, conclude Montaigne:

Ils vous contiendront en cette voie de *vous contenter de vous mesmes*, de *n'emprunter rien que de vous*, d'*arrester et fermir vostre ame en certaines et limitées cogitations* où elle se puisse plaire; et ayant entendu *les vrays biens*, desquels on jouit à mesure qu'on les *entend*, s'en contenter, *sans desir de prolongement de vie ny de nom*. Voilà le conseil de la vraye et naïfve philosophie [...] ¹⁴.

Nel corso del terzo libro, dove si compie la gestazione del concetto di *diversion*, Montaigne prenderà le distanze da tale metodo nella maniera più completa e su ognuno dei punti che lo costituiscono. Innanzitutto sull'assimilazione dei principi generali del sistema, quelli che riguardano la dimensione teorica (*dogmata, decreta, placita*¹⁵), ad esempio l'idea che il solo bene è la virtù.

Je me desplais de l'inculcations, voire aux choses utiles, comme en *Senèque*, et *l'usage de son escole stoïque me desplait*, de redire sur chaque matiere tout au long et au large *les principes et presuppositions qui servent en general*, et realleguer tousjours de nouveau *les argumens et raisons communes et universelles*¹⁶.

Allo stesso modo Montaigne rifiuterà i precetti e i doveri che seguono necessariamente dai principi¹⁷.

A quoy faire ces *poinctes eslevées de la philosophie* sur lesquelles aucun estre humain ne se peut rassoir, et ces *regles* qui excedent nostre usage et nostre force? Je voy souvent qu'on nous propose *des images de vie*, lesquelles ny le

¹⁴ I, 39, p. 248 [A].

¹⁵ Seneca, Lettere, 95, 10.

¹⁶ III, 9, p. 962 [B, C].

¹⁷ Si tratta di una rigida dipendenza logica e sistematica, in base a cui i principi fondano i precetti e i precetti organizzano i doveri. Come scriveva Lipsio, «*Proprium hoc Stoicorum vincere omnia et quasi annulos nectere in catena: ut non ordo solum sed sequela et cohaesio sit rerum*» (*Manuductio*, III, 1, p. clxxxi, citato in J. Lagrée, *Juste Lipse*, cit., p. 98).

proposant ny les auditeurs n'ont aucune esperance de suyvre ny, qui plus est, envie [...]. Les hommes vont ainsin. On laisse *les loix et preceptes* suivre leur voie, nous en tenons une autre¹⁸.

E ancora:

La plus part des *instructions* de la science [i.e. morale] à nous encourager ont plus de *montre* que de force, et plus d'*ornement* que de fruit¹⁹.

E infine:

J' imagine infinies natures plus hautes et plus réglées que la mienne; je n'amande pourtant pas mes facultez²⁰.

I *dogmata* e i *decreta* compongono così, per Montaigne, un discorso ornamentale che dipinge un'immagine di virtù irraggiungibile e irrealizzabile. *Usage, force, fruit*: ecco ciò che non si trova nella filosofia morale stoica, e questa mancanza di efficacia nella determinazione e nella modificazione del comportamento dell'uomo riposa, lo abbiamo visto, sulle sue errate premesse antropologiche. Non solo «il n'est guire fin de tailler son obligation à la raison d'un autre etre que le sien»²¹, ma anche «il serait à desirer qu'il y eust plus de proportion du commandement à l'obeyssance; et semble la visée injuste, à laquelle on ne peut atteindre»²².

Le regole, le leggi, i precetti, le istruzioni assomigliano a delle belle immagini di vita, a degli ornamenti che non hanno alcun reale effetto sull'anima. Non solo: colui che li propone e colui che li ascolta non hanno alcuna «esperance» di riuscire a seguirli e, quel che è peggio, non ne hanno nemmeno «envie». Queste immagini virtuose soffocano così ogni motivazione affettiva con grave danno al perfezionamento morale, che non

¹⁸ III, 9, p. 989 [B].

¹⁹ III, 12, p. 1049 [B].

²⁰ III, 2, p. 813 [B].

²¹ III, 9, pp. 990-991 [C].

²² *Ibidem*, p. 990 [B].

può realizzarsi senza l'elemento propulsore dell'affetto. L'aspetto non è secondario e non è per niente trascurato da Montaigne; se il suo secolo, secolo di guerre civili, divisioni religiose e violenze coloniali, non è più in grado di praticare la virtù è perché non è più in grado di amarla: «Nous sçavons decliner vertu, si nous ne sçavons l'aymer»²³. Questi modelli dunque, inaccessibili, improduttivi e esornativi, non consegnano all'uomo alcun reale potere sulle sue passioni. Ma come sarà possibile, di fronte a questo vuoto della tradizione, pensare una regolazione degli affetti? Come insomma operare sulle passioni, una volta che l'ideale parenetico è naufragato nell'orizzonte dell'inutile?

Non si potrà più, secondo Montaigne, opporre la ragione e la passione: questa ci comanda infatti con molta più vivacità. Il saggio III, 4, incomincia con l'espone una situazione che si richiama al genere letterario della *consolatione*²⁴: Montaigne veste i panni del consolatore di una donna «vraiment affligée» per un grave lutto²⁵. Innanzitutto Montaigne esclude che ci si debba opporre alla passione, in nome del principio secondo cui le passioni si esasperano attraverso il contrasto. La passione deve essere accolta, bisogna che essa possa esprimersi, in un certo senso bisogna disporsi in un'attitudine di «approbation» dell'affetto. Montaigne dimostra, così facendo, di muoversi in accordo con l'attitudine senecana (teorizzata da Crisippo) secondo cui bisogna evitare, in un primo tempo, di contestare all'afflitto di avere realmente subito un male (il dolore, infatti, nasce dall'errata convinzione, ben radicata nell'animo, che la morte sia un male)²⁶. Soltanto che Montaigne, una volta rispettata questa condizione preliminare,

²³ II, 17, p. 660 [A]. Si veda anche I, 37, p. 230 [A], dove Montaigne paventa il rischio che nel suo secolo, insieme all'amore per la virtù, sia scomparsa anche la sua «immaginazione». La critica della parenetica si riflette anche nelle idee educative di Montaigne, perché il buon precettore dovrà riempire «la volonté» del suo discepolo più d'affetto che di reverenza verso la virtù (I, 26, p. 161).

²⁴ Si pensi, ad esempio, alla *Consolatione ad Marciam* di Seneca. Cf. l'introduzione di Paul Veyne a: Sénèque, «Consolation a Marcia», in *Entretiens – Lettres à Lucilius*, Edition établie par P. Veyne, Robert Laffont, Paris 1993, pp. 3-7.

²⁵ III, 3, p. 830 [B].

abbandona il protocollo stoico²⁷. Dopo avere assecondato un po' il suo tormento, Montaigne non prova a «le guarir par fortes et vives *raisons*», né si rivolge alle «diverses manieres que la philosophie prescrit à consoler»: persuadere l'afflitto che l'oggetto del nostro lamento non è un male (Cleante) o che è un leggero male (Peripatetici), che lamentarsi non è un'azione giusta e lodevole (Crisippo), fino a rifiutare anche l'attitudine epicurea – pertanto «plus voisine à mon style» – «de transferer la pensée des choses fascheuses aux plaisantes». Né, da ultimo, pensa di fare come Cicerone – la fonte da cui Montaigne ricava questa micro-dossografia sulla *consolatione* – che suggerisce di impiegare tutti questi metodi insieme²⁸. Montaigne preferisce, al contrario, sviare dolcemente la conversazione a oggetti più vicini, e da questi ad altri più lontani, fino a sottrarre «imperceptiblement», a «cette pensée douloureuse», l'egemonia dello spazio psichico. L'effetto fu che la donna si trovò, per il tempo della loro conversazione, «en bonne contenance et du tout r'apaisée autant que j'y fus. *J'usay de diversion*»²⁹.

La diversione passionale è pensata da Montaigne attraverso un'analogia funzionale con altri saperi umani. Quello politico-militare innanzitutto, secondo un paradigma medico diffuso nel Rinascimento, dimostra l'utilità delle «diversions publiques»³⁰: come la purga e il salasso ristabiliscono la

²⁷ «Dovendo consolare un afflitto, si lascerà in un primo tempo intatta la sua convinzione di aver patito un male e ci si occuperà solo di eliminare in lui l'altra convinzione che sia opportuno abbandonarsi alla mestizia. Solo in un secondo momento si contesterà, eventualmente, l'idea che quanto è accaduto è realmente un male» (Cf. P. Donini, «*Pathos nello stoicismo romano*», cit., pp. 199).

²⁸ *Tusculanae*, III, 31, 76.

²⁹ III, 3, p. 831 [B]. Su queste pagine si è soffermato anche Guido Canziani, sottolineando l'autonomia dello stile di Montaigne rispetto alle tradizioni antiche e, in particolare, rispetto a quella epicurea: Cf. «La senilità, il piacere, la morte. Motivi epicurei nel terzo libro degli *Essais*», *Montaigne Studies – Montaigne et les philosophes*, Volume XXI, n°1-2, 2009, pp. 87-102.

³⁰ Il concetto era già stato esposto nel saggio II, 23, pp. 682-683 [A], in stretta relazione con il modello medico secondo cui uno stato – come un corpo vivente – può essere soggetto a «repletion» di umori peccanti, che devono essere evacuati. Molti contemporanei, scrive Montaigne, si augurano che questa «emotion chaleureuse qui est parmy nous» (la guerra civile) si scarichi in una guerra vicina, «de peur que ces humeurs peccantes qui dominant pour cette heure nostre corps, si on ne les escoulles ailleurs, maintiennent nostre fiebvre tousjours en force, et apportent en fin nostre entiere ruine» (p. 683 [A]). Queste idee, come ricordava Villey, erano state espresse da illustri contemporanei di Montaigne come Innocent Gentillet (*Discours sur les moyens de bien gouverner et soutenir en bonne paix un*

crasi umorale, così una guerra esterna può divertire i cattivi umori interni allo stato e guarirlo. Così operano i politici e i medici appunto, e, secondo Montaigne, dovrebbero operare anche coloro che vogliono guarire da una passione che li domina: «Je m'apperceoy que c'est aussi la plus ordinaire recepte aux maladies de l'ame».

Medicina e politica offrono agli occhi di Montaigne un modello teorico dotato di vera *efficacia*, del tutto mancante agli «arguments de la philosophie», che si limitano a «evitare» la materia e appena la «sfiorano»³¹. Di fronte alla morte, ad esempio, non saranno le ragioni della filosofia a liberarci dal timore: piuttosto lo faranno altre passioni, l'«esperance» di una vita migliore, o del valore dei nostri figli, o la gloria futura, o la «fuite» dei mali di questa vita, o la «vengeance» verso chi ci manda a morte... Insomma, anche in punto di morte l'uomo si proietta nell'avvenire, perché «nous pensons toujours ailleurs» – Montaigne ritrova qui il grande tema già trattato nel saggio I, 3. E come potrebbe essere altrimenti: i sillogismi di Zenone «contre la mort», (già criticati da Seneca³²), appaiono a Montaigne privi di reale utilità: «Nul mal n'est honorable; la mort l'est, elle n'est doncq pas mal ... Cela est-ce donner au blanc?».

Si dovrà procedere diversamente, e regolare le passioni attraverso le passioni stesse. Dovendo distogliere un giovane principe (forse Enrico di Navarra) dal desiderio di «vengeance» – «douce passion...de grande impression et naturelle» – Montaigne non impiegherà le regole della parenetica stoica e cristiana: inutile dire al principe che bisogna porgere la guancia a colui che ci ha colpito l'altra (*praeceptum*) «pour le devoir [i.e. *officium*] de charité», e altrettanto inutile cercare di rappresentargli «les tragiques evenemens» che la poesia attribuisce a questa passione (*exemplum*). Montaigne insomma rifiuta quello che Seneca aveva esposto

Royaume ou autre Principauté - contre Machiavel, 1576) e Bodin (*Les six livres de la République*, 1576, e la *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 1566).

³¹ III, 4, p. 834 [C].

³² Nelle Lettere 82, 9 e 83, 8. Ma la critica di Seneca non implica l'abbandono della terapia *per viam rationis*, soltanto una sua ridefinizione e un suo rafforzamento attraverso gli *exempla* e i *praecepta*.

nella *Ad Marciam de consolatione*³³ e Cicerone nelle *Tusculanae*³⁴: per operare sulla passione si utilizzano i precetti, i doveri, gli esempi e, solo in seguito, si attacca il nucleo della passione, l'errata *opinio* circa la natura dell'evento vissuto. Si dovrà procedere in tutt'altro modo, lasciare intatta la passione presente e impiegare la forza delle immagini per sollecitare una passione contraria.

Je la [i.e. la passione della vendetta] laissay là et m'amusay à luy faire gouter la *beauté* d'une *image contraire*: l'honneur, la *faveur*, la *bien-veillance* qu'il acquerroit par clemence et bonté; je le *destournay* à l'*ambition*. Voylà commet on en faict. Si vostre affection en l'amour est trop *puissante*, dissipez la, disent ils; et disent vray, car je l'ay *souvant essayé avec utilité*: rompez la à *divers desirs*, desquels il y en ayt un *regent* et un *maistre*, si vous voulez; mais, *de-peur* qu'il ne vous *gourmande* et *tyrannise*, affoiblissez le, sejournez le, en le *divisant* et *divertissant* [...]. Et pourvoyez y de bonne heure, *de peur* que vous n'en soyez en peine, s'il vous a une fois saisi. [...] Je fus autrefois touché d'un *puissant* desplaisir, selon ma complexion, et encores plus *juste* que puissant: je m'y fusse perdu à l'avanture si je m'en fusse simplement fié à mes forces. Ayant besoing d'une vehemente diversion pour m'en distraire, je me fis, par *art*, amoureux, et par *estude*, à quoy l'aage m'aidoit. L'*amour* me soulagea et retira du mal qui m'estoit causé par l'amitié³⁵.

La forza passionale in generale, e a maggior ragione quando è «*trop puissant*» e rischia di compromettere l'integrità e l'equilibrio individuali, non può che essere governata attraverso un'altra passione o un altro insieme di passioni, un processo, questo, che si fonda sul presupposto teorico, implicito e essenziale, secondo cui *solo una passione può operare «avec utilité» e con efficacia su un'altra passione*. Nell'ultimo libro degli *Essais* questa modalità di impiego delle passioni è presentata come un vero e proprio metodo, una *ars* che Montaigne pratica sugli altri e su se stesso.

³³ II, 1.

³⁴ TD, III, 76.

³⁵ III, 5, p. 835 [B].

Di fronte a una passione eccessiva nulla vale impiegare l'ordine delle ragioni, sia che esse portino sul valore dell'oggetto dell'affetto, sull'inadeguatezza della nostra reazione emotiva, sui pericoli a cui ci espone tale condotta alla luce degli esempi. Descrivendo il suo dolore per la morte di La Boétie, e precisando che non solo si trattò di un dolore potente ma ancor più «juste», cioè legittimo, Montaigne dimostra di non tenere in alcun conto la teoria stoica fondamentale degli indifferenti, secondo cui *mors nec bonum nec malum est*³⁶.

Certo è vero che anche lo stoico Seneca aveva saputo dare spazio, nella sua psicoterapia delle passioni, all'idea che si possa, quando la ragione si trova in difficoltà, usare un *affectus* contro l'altro: «vitio vitium repellere: spe metum tempera»³⁷. Soltanto che per Montaigne non si tratta più di un rimedio occasionale e minoritario, all'interno di una disciplina delle passioni che resta razionale; al contrario si tratta del solo possibile rimedio alla forza alienante degli affetti. Inoltre, quello che in Seneca è solo un breve accenno, in Montaigne diventa l'oggetto di una vera e propria riflessione articolata.

Montaigne suggerisce di scomporre la passione «trop puissante» che ci tiranneggia, nella fattispecie l'«amour», introducendovi delle *distinzioni* che permettano di *ridistribuirne la forza dominante* – «rompez la à divers desirs» – e, allo stesso tempo, di *riconfigurare un nuovo ordine gerarchico interno all'affetto stesso*, in cui vi sia cioè un nuovo desiderio che domini gli altri – «desquels il y en ayt un regent et un maistre». Questa operazione, che possiamo verificare non è compiuta dalla passione, ma da un'istanza di controllo e di ordinamento che osserva e riorganizza l'equilibrio omeostatico del campo passionale in funzione del benessere individuale, non potrebbe svolgersi senza l'intervento di un'altra passione, che contribuisce a orientare la diversione passionale, a motivarla. La prescrizione e l'invito alla *diversion*, infatti, sono ripetutamente corroborati da questo sintagma, che ricorre spesso negli *Essais*, come “ragione” di una

³⁶ Seneca, *Ad Marciam...*, 19, 5, citato in: P. Donini, art. cit., p. 198.

³⁷ *Lettere*, 13, 12.

scelta a favore del beneficio individuale: «de peur que». In questo caso si tratta di ricorrere alla diversione, di farlo al momento opportuno («de bonne huere»), per «peur» di essere dominato dall'affetto e di perdere così la libertà delle proprie azioni – «de-peur qu'il ne vous gourmande et tyrannise», «de peur que vous n'en soyez en peine, s'il vous a une fois saisi». È infatti questa la caratteristica della passione eccessiva come viene descritta nel saggio I.2, «De la tristesse»: «pour estre extreme» e «insupportable», una passione «doit estonner toute l'ame, et lui empescher la liberté de ses actions».

Riteniamo di grande interesse, anche alla luce del destino etico-politico che caratterizzerà la paura in età moderna, sottolineare come questa passione, per Montaigne, possa intervenire come istanza di controllo e di equilibrio delle spinte passionali e operare, più in generale, come *agente di virtuosità pratica e morale*. Esiste insomma, negli *Essais*, un'*euristica della paura* ad uso individuale e forse anche collettivo. La «peur» infatti non è connotata soltanto attraverso i suoi effetti negativi e destrutturanti³⁸, l'«*estrane passion*»³⁹ del saggio I, 18, che si caratterizza per la sua natura irrazionale, istantanea e reattiva, ma anche attraverso un potere realmente positivo di *moderazione* e *razionalizzazione* che si presenta, spesso, in relazione all'idea di un calcolo delle convenienze e delle aspettative individuali. La paura stabilizza le credenze e i costumi, e può contribuire alla «constance d'opinion» perché, scrive Montaigne a proposito di se stesso, «quelque apparence qu'il y ayt en la nouvelleté, je ne change pas

³⁸ Claire Couturas, in un articolo dedicato all'analisi della passione della paura negli *Essais*, ci pare non intravederne questo importante uso positivo, più volte manifestato da Montaigne, che invoca la paura come un agente coadiuvante alla moderazione dei piaceri e alla stabilità delle opinioni e dei costumi (Cf. «Le discours sur les peurs dans les *Essais* de Montaigne», *Reforme, Humanisme, Renaissance*, n° 61, 2005, pp. 72-90).

³⁹ I, 18, pp. 75-77. Si tratta della paura reattiva, che può sconvolgere il giudizio – «il n'en est aucune qui emporte plustost nostre jugement hors de sa deuë assiette» – che porta il paesano a vedere spettri e mostri, o il soldato a scambiare una mandria di pecore in uno squadrone di corazzieri. È questa paura irrazionale e imprevedibile, che può anche afferrare «toute une multitude» (il saggio si chiude con la ripresa del *topos* del terror panico), che Montaigne teme maggiormente e da cui si protegge, a sua volta, con una *paura riflessa*, che protegge e tiene a distanza, paura della paura: «C'est de quoy j'ay plus de peur que la peur».

aisément, de peur que j'ay de perdre au change»⁴⁰. Ma la paura può rivelarsi utile anche nella moderazione dei piaceri, in virtù di un calcolo dei costi emozionali («*desplaisir*») a cui può condurci un loro uso immoderato: l'anima deve prendere le distanze dal suo corpo «lors que le corps se portera mal», ma deve invece assisterlo e sposarne i piaceri, «y apportant, si elle est plus sage, la *moderation*, de peur que par indiscretion ils ne se confondent avec le *desplaisir*»⁴¹. La paura, lo si vede, entra qui in relazione con una serie di competenze prudenziali e fronetiche che presentano un'altra immagine di questa potente passione.

Ci troviamo così di fronte alla nascita di un nuovo *paradigma passionale*, in cui le spinte e le forze affettive sono regolate, guidate e messe a profitto, all'interno dell'orizzonte passionale stesso. *La razionalità, lungi dal porsi in una posizione oppositiva, di repressione e dominio degli affetti, si dispiega all'interno e al servizio delle passioni stesse, configurandosi come messa in relazione di passioni*. Riprendendo la bella espressione di Albert Hirschman⁴², pensiamo che sia possibile individuare in Montaigne colui che, prima ancora di Bacon e di Spinoza, ha concettualizzato il principio della «*passione compensatrice*», secondo cui solo una passione può opporsi realmente e efficacemente a un'altra passione.

L'apertura di una riflessione critica sull'efficienza della ragione nel suo rapporto con le passioni ha condotto Montaigne alla formulazione di una posizione teorica che caratterizzerà le teorie moderne delle passioni. Pensiamo in particolare a Francis Bacon e al suo *Advancing of learning*, laddove il filosofo inglese, trattando della morale, sembra davvero ispirarsi a Montaigne. Innanzitutto troviamo una un'ampia critica delle filosofie parenetiche e esemplari, che hanno proposto dei bei esempi di bene, di virtù,

⁴⁰ II, 12, p.

⁴¹ III, 13, p. 1110 [B].

⁴² *Les passions et les intérêts*, traduit de l'anglais par P. Andler, PUF-Quadrige, Paris, 2005, in particolare il capitolo quarto, «Le principe de la passion compensatrice», pp. 23-32. In questo piccolo saggio molto stimolante e chiaro, stupisce solo che Hirschman, nel proporre una genealogia moderna del principio, incominci con Francis Bacon e dimentichi Montaigne e il saggio III, 4, «De la diversion», che con molta probabilità è, tra le fonti del Verulamio, quella che ha maggiormente contribuito alla formazione delle riflessioni sulla diversione contenute nel *Advancement of Learning* (1605).

di felicità, di dovere, proponendoli come oggetti reali, come dei fini per la volontà e il desiderio degli uomini⁴³. La morale tradizionale, insomma, la morale «del paradiso dei filosofi» è per Bacon inefficace, perchè i suoi fini non sono alla reale portata dell'uomo. Ma v'è di più: per quanto concerne il governo delle passioni, come già insegnava Montaigne, Bacon pensa vi sia un metodo di massima utilità in materia morale e civile, che insegna come impiegare un affetto contro l'altro per governare le forze passionali. Questa tecnica, dice Bacon, vale tanto per il governo degli stati quanto per il governo interno⁴⁴.

Il metodo della *diversion* sarà impiegato anche da un teorico moderno delle passioni, cioè Descartes. Se le passioni, in quanto epifenomeni di un evento d'ordine fisiologico, non possono direttamente essere eliminate o modificate in virtù di un atto della volontà⁴⁵, l'anima umana può nondimeno esercitare un potere indiretto sulle passioni, il solo di cui essa effettivamente dispone. L'anima può, infatti, usare le rappresentazioni per fare sorgere la passione a esse corrispondente. Proprio come Montaigne, che si applicava a rappresentare al principe in preda alla «vengeance» l'«image» dell'«honneur», della «faveur» e della «bien-veillance» che avrebbe potuto ricavare dall'esercizio della clemenza e della bontà, generando così, nel suo animo, la passione dell'«ambition», così Descartes suggerisce di operare per suscitare in sé il «courage» e eliminare «la peur».

[...] il faut s'appliquer à considerer les raisons, les objets ou les exemples qui persuadent que le péril n'est pas grand; qu'il y a toujours plus de sûreté en la défense qu'en la fuite; qu'on aura de la gloire et de la joie d'avoir vaincu, au lieu

⁴³ «Ainsi ont-ils fait de beaux exemples, de beaux spécimens, montrant esquisses et portraits du bien, de la vertu, du devoir et de la félicité, et ils les ont proposés, décrits avec exactitude, comme les objets réels, les buts de la volonté et des desirs de l'homme» (citiamo dalla traduzione francese di M. Le Doeuff, Gallimard, Paris 1991, p. 201).

⁴⁴ «Parmi ces aspects, le dernier énuméré est spécialement intéressant dans les affaires morales et civiles: comment faire jouer une passion contre une autre et maîtriser l'une par l'autre [...]» (*op. cit.*, p. 226).

⁴⁵ *Les passions de l'âme*, art. 45, A.T. XI 363.

*qu'on ne peut attendre que du regret et de la honte d'avoir fuit, et choses semblables*⁴⁶.

Se non basta voler essere coraggioso per esserlo realmente, l'individuo può suscitare in sé l'immagine della «gloire» e della «joie» che potrebbero accompagnare una vittoria, e contribuire così a neutralizzare la paura suscitata dall'imminenza della prova. Certo, per Descartes questa «action de l'ame»⁴⁷ riposa su un modello interazionista che prevede la mediazione della ghiandola pineale e l'intervento di una concatenazione causale che produce la modificazione fisiologica in cui risiede la passione. Ma il senso profondo di questo esercizio che l'anima compie sulle proprie rappresentazioni, e il suo potere psicosomatico, capace dunque di produrre una reale modificazione fisiologica nel corpo proprio, era stato ben messo in luce da Montaigne sempre nel saggio III, 4. Con il suo linguaggio diretto e ironico, ma non per questo meno perspicace, Montaigne verificava infatti come l'immaginazione possa produrre delle reali passioni, a partire dalle sue libere operazioni rappresentative.

*Que je me jette à faire des chasteaux en Espagne, mon imagination m'y forge des commoditez et des plaisirs desquels mon ame est reellement chatouillé et resjouye. Combien de fois embrouillons nous nostre esprit de cholere ou de tristesse par telles ombres, et nous inserons en des passions fantastiques qui nous alterent et l'ame et le corps!*⁴⁸

Certo l'immaginazione, in questo caso, sembra sottrarsi alla controllo cosciente dell'individuo, ma ciò che accade qualche volta non accade sempre. Per sopportare il lutto della morte di La Boétie, Montaigne si era reso «par art, amoureux»: il vocabolario dell'arte e dell'artificio connota spesso, negli *Essais*, le operazioni dell'immaginazione.

⁴⁶ Art. 45, corsivo nostro. Per un'analisi delle modalità dell'azione dell'anima sulle passioni in riferimento al contenuto dell'articolo 45: Cf. C. Talon-Hugon, *op. cit.*, p. 224 sgg.

⁴⁷ Art. 51, A.T. XI 371.

⁴⁸ III, 4, p. 839 [B].

Montaigne sembra così raccogliere un'eredità propria dello stoicismo, e cioè l'importanza dell'uso delle proprie rappresentazioni in relazione ai fenomeni passionali. Ma questo uso, negli *Essais*, non è finalizzato a una ortopedia dei contenuti mentali, che liberi finalmente l'uomo dalle passioni; al contrario, si tratterà di impiegare la forza psicosomatica dell'immaginazione per generare nuove passioni, per opporre, sostituire, compensare le passioni con altre passioni e governare, per quanto possibile, la turbolenta vita affettiva in cui l'uomo è sempre immerso.

3.5 – La dinamica della saggezza e la *perfection* della *joye*

Il presupposto teorico fondamentale che orienta l'antropologia degli *Essais* e che definisce il perimetro dell'*ars vivendi* di Montaigne si esprime nella profonda convinzione che l'uomo sia un'inscindibile unità di «corps» e «âme». Quest'unità, evidente e confusa allo stesso tempo, si caratterizza come «liaison», «société et jointure», «*meslange*» di cui l'etica deve farsi carico in maniera organica – «et pourvoir et procurer en commun le bien de ces deux parties associées»¹. La saggezza sarà e non potrà che essere *una saggezza dell'unità psicosomatica e somatopsichica dell'uomo*, che eviti ogni attitudine unilaterale, come quella di alcune «sectes» che si sono, scrive Montaigne:

partialisées, cette-cy pour le corps, cette autre pour l'ame, d'une pareille erreur, et avoir escartes leur subject, qui est l'homme, et leur gide, qu'ils advouent en general estre nature².

Anima e corpo non vanno divise e separate, al contrario «il faut les r'accoupler et rejoindre», e soprattutto «il faut ordonner à l'ame» di prendersi cura del suo corpo, «de se r'allier à luy, de l'embrasser, le cherir, luy assister, le contreroller, le conseiller, le redresser et ramener quand il

¹ Montaigne elogia la «secte Peripatetique, de toutes les sectes la plus civilisée», come esempio di questa saggezza che si rivolge ai beni del corpo e a quelli dell'anima (II, 37, p. 639 [C]). Come ha dimostrato Thierry Gontier, anche l'umiliazione dell'uomo e l'affermazione della sua animalità sono funzionali all'apertura di un nuovo orizzonte di saggezza, che valorizzi e integri il rapporto tra l'anima e il corpo: «L'homme est ainsi ramené à son corps: la sagesse positive consistera à trouver son bonheur dans cette humiliation, grace à une discipline nouvelle de la gestion des rapports entre l'ame et le corps» (*De l'homme à l'animal...*, cit., p. 123).

² II, 37, pp. 639-640 [C]. Tra le scuole di pensiero che hanno praticato un'etica scissa e divisa vi sono, ad esempio, quella cirenaica e quella stoica: «Aristippe ne defendoit que le corps, comme si nous n'avions pas d'ame; Zenon n'embrassoit que l'ame, comme si nous n'avions pas de corps. Tous deux vicieusement» (III, 13, p. 1107 [C]).

fourvoye, l'espouser en somme et luy servir de mary»³. Si tratta di una pratica costante, di una vera disciplina di riunificazione che mira all'accordo e all'armonia dell'anima e del corpo, «à ce que leurs *effects* ne paroissent pas divers et contraires, ains *accordans et uniformes*»⁴. Il registro è fortemente affermativo, la sua inflessione ha il tono dell'ingiunzione, dell'ammonimento (*monere*) e del dovere morali (*officium*): alla terza persona – «il faut», «il faut ordonner» – ma anche alla prima – «j'ordonne à mon ame»⁵. Ma questa indicazione di un dovere implica un effettivo potere – «semble la visée injuste, à la quelle on ne peut atteindre»⁶: vi è quindi una reale spontaneità dell'anima, una sua attività autonoma e intenzionale, che dovrà farsi carico delle «passions corporelles» come delle «passions de l'ame». Montaigne lo riconosce: per quanto la nostra anima non sia conoscibile come un oggetto chiaro e evidente, nondimeno nell'esperienza fenomenologica dei suoi atti si attesta l'esistenza di un margine di autogoverno psichico che risponde alla volontà soggettiva («selon moy»), diversamente da quanto manifestato dalle tendenze e dai movimenti corporei: «si le corps se gouvernoit *autant selon moy que faict l'ame*, nous marcherions un peu plus à nostre aise»⁷.

La necessità pratico-morale di questa attività di armonizzazione e l'imperativo a «r'accoupler et rejoindre» le «deux parties» – l'anima e il corpo – sembrano del resto contenere, in maniera inesplicita, il presupposto di una loro eterogeneità. Analizzando le vicende del dualismo platonizzante agli inizi del XVII secolo in rapporto alla rottura cartesiana, Genèvieve Rodis-Lewis si era soffermata sulle stoccate finali del saggio III, 13, riservate alla follia di quegli uomini che disprezzano il corpo a vantaggio dello spirito e che, si legge nel saggio, «au lieu de se transformer en *ange*, ils se transforment

³ II, 37, p. 640 [A]. Suzel Mayer ha messo in luce l'importanza e il ruolo della corporeità nella costituzione dell'individualità morale per Montaigne, proponendo un confronto con l'etica di Spinoza e la sua comprensione rapporti tra anima e corpo: Cf. «Le rôle du corps dans le choix de sa vie», *BSAM*, n° 52, 2010, pp. 65-79.

⁴ *Ibidem*.

⁵ III, 13, p. 1111 [B].

⁶ III, 9, p. 990 [B].

⁷ III, 13, p. 1098 [B].

en bete»⁸. L'ingiunzione a conciliare e a unire, piuttosto che a dividere, era parsa alla studiosa come «une mise en garde ... *pratique*, non *métaphysique*», ma al contempo essa ricordava, con ironia, che per sposarsi e suggellare un'unione «il faut etre deux!»⁹.

Vorremmo liberare il campo da un eventuale fraintendimento: non vogliamo affatto sostenere che Montaigne sia in qualche modo “il precursore” di Descartes e, tantomeno, che negli *Essais* si configuri un dualismo di tipo metafisico fondato sulla distinzione delle sostanze. Tutto questo, oltre che un anacronismo, sarebbe per prima cosa un'assurdità concettuale. Il nostro interesse per la problematizzazione dei rapporti tra corpo e anima, negli *Essais*, nasce da un'esigenza di delimitare e configurare con più chiarezza il reale significato delle prescrizioni morali che abbiamo più sopra evocato. È lo stesso Montaigne, insomma, a presentare la sua *sagesse* nell'orizzonte di *una ricomposizione pratica di ciò che si dà come unito e allo stesso tempo come distinto*. Se è evidente che si tratta di una prospettiva di ordine morale, questa si fonda su un vigoroso sforzo riflessivo di conoscenza di sé da cui scaturiscono chiare differenziazioni lessicali e concettuali che, mentre precisano le rispettive e indipendenti competenze del corpo e dell'anima, ne sanciscono al tempo stesso i punti di interazione e di contiguità, i benefici e pericolosi effetti della loro interazione, le zone sorde di resistenza e quelle feconde di duttilità. La conoscenza *fisiologica* e *psicologica* di sé sono parti integranti, attive e complementari della possibilità di realizzare un vero perfezionamento morale e fondano la prospettiva *eudaimonistica* degli *Essais*. È infatti all'interno di questa articolazione essenziale del fisiologico e dello psicologico che risiede il senso profondo di quel «*savoir jouyr loialement de son estre*» in cui Montaigne individua la sola possibile *perfectio* umana¹⁰. A una condizione:

⁸ III, 13, p. 1115 [B].

⁹ G. Rodis-Lewis, «Le dualisme platonisant au début du XVII^e siècle et la révolution cartésienne», in *L'anthropologie cartésienne*, PUF, Paris 1990, pp. 127-128 (nota 2).

¹⁰ III, 13, p. 1116 [B].

Nous cherchons d'autres conditions, pour *n'entendre l'usage des nostres*, et sortons hors de nous, pour *ne sçavoir quel il y fait*¹¹.

Questo «jouyr» indica una situazione affettiva che nasce dalla comprensione delle «nostres» condizioni e del loro «usage», cioè da una conoscenza del corpo e dell'anima che limita le componenti di alienazione («hors de nous») e eteronomia («autres conditions») verso cui si porta chi resta nell'ignoranza di sé.

La riflessione sul corpo, come abbiamo visto nel primo capitolo, ne ha messo in luce la sua profonda autonomia e indipendenza dallo psichismo umano. L'esperienza del movimento involontario, congiunta alla critica dell'idea che l'anima sia il principio dell'attività senso-motoria, apriva nel saggio II, 6, i prodromi di una riflessione problematica sull'idea stessa di *unità* dell'uomo e del rapporto tra le due «*deux pièces principales essentielles*»¹² che formano il suo essere. Il corpo sembrava così caratterizzarsi per la sua capacità autonoma di movimento, da intendersi come attività complessiva delle parti («*tans de sortes de ressorts*»), movimento che si dispiega senza la partecipazione dell'anima: «*sans l'adveu, non seulement de nostre volonté, mais aussi de nostre pensée*»¹³. Ma questa indipendenza e autonomia del fisiologico implicano che, in virtù del nesso somatopsichico, tutte le facoltà dell'anima siano continuamente affette dal corpo – «*les facultez de nostre ame en general souffrent selon les mouvemens*

¹¹ *Ibidem*, p. 1115 [B].

¹² Se Montaigne sembra in qualche modo affermare la spiritualità dell'anima, questa spiritualità è tutta immanente al nesso psicosomatico. L'idea platonica dell'esistenza di ricompense ultraterrene, di cui «la partie spirituelle de l'homme» potrà «jouyr» nell'«autre vie», sembra a Montaigne un'assurdità concettuale («Platon...tu nous dis chose d'aussi peu d'apparence»): «*car nous sommes bastis de deux pieces principales essentielles, desquelles la separation c'est la mort et ruyne de nostre estre*» (II, 12, p. 519 [A]). Qualche riga sopra il saggista aveva riflettuto sulla metamorfosi del baco da seta in farfalla e di nuovo in baco, e aveva ritenuto «ridicule estimer» che quest'ultimo corpo (il baco nato dalla farfalla) sia «encores le premier»: «*Ce qui a cessé une fois d'estre, n'est plus*».

¹³ I, 21, p. 102 [C].

et alterations du corps»¹⁴. Nel corpo, inoltre, sono iscritte una serie di tendenze affettive, siano esse «poisantes» o «indiscretes et casuelles»¹⁵, innate o acquisite, che si rivelano come *effetto* di una *causalità organica*: «inclinations», «propensions», «humeurs», etc.

Nonostante Montaigne non abbia inteso fare economia dell'idea di un determinismo affettivo radicato nella «complexion», questo non significa che l'anima e il giudizio siano abbandonati alla passività del corpo. La saggezza, infatti, richiede certo di ascoltare il proprio corpo, di accogliere e sposare i suoi piaceri e i suoi bisogni, ma questo non significa lasciarsi «inchiodare» dalla forza delle sue determinazioni. Conoscerle, farne la prova, sentirle, è il primo movimento che permette questo *décalage* riflessivo dall'immediatezza dell'affettività organica.

*Il ne faut pas se clouer si fort à ses humeurs et complexions. Nostre principale suffisance, c'est sçavoir s'appliquer à divers usages. C'est estre, mais ce n'est pas vivre, que se tenir attaché et obligé par nécessité à un seul train. Les plus belles ames sont celles qui ont plus de variété et de souplesse*¹⁶.

Se la conoscenza fisiologia di sé occupa un posto di rilievo, è perché il corpo può esercitare un forza costringitiva sulle attitudini dell'anima e sulla sua capacità di variazione e di duttilità rispetto alle esperienze e alle situazioni del «vivre». La vita infatti, scrive Montaigne, è un «mouvement inegal, irregulier et multiforme», e il corpo deve assecondarlo proprio come l'anima.

Ma ciò detto il problema rimane: non basta infatti volersi liberare dal determinismo corporeo per riuscirci realmente. Come può l'anima, allora, intervenire sul corpo e agire sulle sue condizioni e i suoi stati, i suoi gusti, le sue inclinazioni, le sue repulsioni? L'anima potrà fare un uso riflessivo di un principio non riflessivo: l'«accoustumance». La meditazione sulla forza

¹⁴ II, 12, p. 564 [A].

¹⁵ II, 12, p. 566 [B].

¹⁶ III, 3, p. 818 [B].

dell'abitudine negli *Essais* non si limita infatti a denunciarne i pericoli epistemici e cognitivi¹⁷, di cui la teoria baconiana degli *idola specus*¹⁸ svilupperà le profonde implicazioni scientifiche. L'abitudine è infatti anche un principio di accomodamento fisiologico ed estetico che è capace di flettere le forze e le predisposizioni corporee oltre i limiti di ciò che si dà, immediatamente, come naturale: «nous luy voyons forcer, tous les coups, les reigles de nature»¹⁹. A questo proposito Frederich Brahami ha parlato di una vera «culture de la variation des habitudes»²⁰.

*Ce sont effects de l'accoustumance. Elle nous peut duire non seulement à telle forme qu'il luy plaist (pourtant, disent les sages, nous faut-il planter à la meilleure qu'elle nous facilitera incontinent), mais au changement aussi et à la variation, qui est le plus noble et le plus utile de ses apprentissages. La meilleure de mes complexions corporelles c'est d'estre flexible et peu opiniastre: j'ay des inclinations plus propres et ordinaires et plus agreables que d'autres; mais avec bien peu d'effort je m'en destourne, et me coule aisément à la façon contraire. Un jeune homme doit troubler ses regles pour esveiller sa vigueur, la garder de moisir et s'apoltronir. Et n'est train de vie si sot et si debile que celuy qui se conduit par ordonnance et discipline*²¹.

La disciplina del corpo ha i suoi limiti, soprattutto quanto si sclerotizza in una serie di attitudini comportamentali che non sono più in grado di svincolarsi dalle abitudini acquisite. Per questo il giovane che si forma alla vita dovrà turbare la sua igiene comportamentale e abbandonarsi «souvent aux exces memes». Il principio di fissazione dell'abitudine, principio che opera nel

¹⁷ «L'assuefaction endort la veue de nostre jugement» (I, 23, p. 112 [C]); «l'usage nous desrobbe le vray visage des choses» (I, 23, p. 116 [A]).

¹⁸ Cf. P. Villey, *Montaigne et François Bacon*, Slaktine Reprint, Genève 1973, pp. 91-92. Ma Villey mancava di rilevare il ruolo positivo che l'«habitude» assume nel *dressage* della *complexion* individuale secondo Montaigne.

¹⁹ I, 23, p. 109 [A].

²⁰ Cf. F. Brahami, «Habitude», *Dictionnaire de Montaigne*, cit., pp. 525-526.

²¹ III, 12, pp. 1082-1083 [B]. L'idea è ripresa poco più in basso nella stessa pagina: «La plus contraire qualité à un honneste homme, c'est la delicatesses et obligation à certaine façon particuliere; et elle est particuliere si elle n'est ploiable et souple».

tempo e nel corpo, può così, con un uso riflessivo e mediato, favorire la fissazione di altre forme, di nuove «complexions», permettendo una presa di distanza dall'automatismo fisiologico dei gusti e delle idiosincrasie individuali.

Ma di fronte alla forza delle inclinazioni spontanee esiste anche uno strumento più diretto, in cui incomincia a manifestarsi la forza propria dell'anima sul corpo. Nel saggio II, 37, considerando la presenza spontanea di una radicale «*dispathie naturelle* à la medecine», Montaigne considera che se il fattore ereditario può certo avere contribuito alla sua tendenza iatrofobica, nondimeno egli ha voluto esercitare un ritorno riflessivo sulla sua «*antipathie*»:

Car toutes ces conditions qui *naissent en nous sans raison*, elles sont vitieuses, c'est une espece de maladie qu'il faut combattre; il peut estre que j'y avois cette *propension*, mais je l'ay appuyée et fortifiée par les discours qui m'en ont estably l'opinion que j'en ay²².

Le ragioni in questo caso hanno perfezionato la spontaneità della natura, e stabilito, sul fondamento della tendenza, un'opinione cosciente e consapevole.

Se l'anima nella complessità delle sue facoltà deliberative deve esercitarsi in continuazione a questo ritorno riflessivo sulle tendenze, essa deve nondimeno riconoscere il diritto del corpo alla spontaneità dei suoi «mouvements». Innanzitutto, essa lascerà che il corpo esprima i suoi dolori, ciò che le permetterà di preservare, anche nelle situazioni di sofferenza acuta, la possibilità di «se reconnaître, de suivre son train accoustumé»²³. L'inutile contegno dei gesti e dell'espressività corporale comporterebbe un elevato costo psichico e, soprattutto, rappresenterebbe un inutile pretesa di controllo laddove vige la legge della natura.

²² II, 37, p. 765 [A].

²³ II, 37, p. 761 [A].

Qu'elle condonne hardiment au mal cette lacheté voyelle, si elle n'est ny cordiale, ny stomacale; et preste ces plaintes volontaires *au genre des soupirs, sanglots, palpitations, pallisements que Nature a mis hors de nostre puissance*²⁴.

Montaigne riprende così, in senso positivo, la teoria stoica delle *propatheiai*²⁵, cioè di quelle reazioni fisiologiche involontarie che, di per sé, non costituiscono ancora il movimento passionale e che per questo possono essere abbandonate al loro naturale decorso. Ma se l'anima deve lasciare al corpo la manifestazione del suo dolore, allo stesso tempo, essa potrà allontanarsene, ad esempio dedicandosi alle sue quotidiane attività: «dire», «penser», «respondre», praticare il «commerce»²⁶ e l'«entretien *jusques à certaine mesure*»²⁷. L'anima insomma giocherà d'astuzia, e in un certo senso praticherà l'arte della diversione, si rivolgerà ad altre occupazioni.

*Qui veut escarter son ame le face hardiment, s'il peut, lors que le corps se portera mal, pour la descharger de cette contagion; ailleurs au contraire, qu'elle l'assiste et favorise et ne refuse point de participer à ses naturels plaisirs et de s'y complaire conjugalement, y apportant, si elle est plus sage, la moderation, de peur que par indiscretion ils ne se confondent avec le desplaisir*²⁸.

Siamo di fronte a un calcolo oculato dei dolori e dei piaceri, in cui è evidente che l'anima svolge un ruolo di governo e di organizzazione dei contenuti affettivi. Se converrà prendere le dovute distanze dal corpo, quando questo non sarà in salute, al contrario tutte le energie psichiche dovranno essere convogliate verso i suoi «naturali piaceri».

²⁴ *Ibidem*, p. 761 [C].

²⁵ Si tratta di quelle che Seneca, nel *De ira* (II, 3), aveva chiamato “pre-emozioni” (*proludentia affectibus*), preludio alla passione vera e propria la quale, per insorgere, richiede l'intervento del giudizio che conferma la rappresentazione involontaria.

²⁶ II, 17, p. 762 [C].

²⁷ *Ibidem*, p. 761 [C].

²⁸ III, 13, p. 1110 [B].

Les autres sentent la douceur d'un contentement et de la prosperité; je la sens ainsi qu'eux, mais ce n'est pas en passant et glissant. Si la faut il *estudier*, *savourer* et *ruminer*, pour en rendre graces condignes à celui qui nous l'ottroye. Ils jouyssent les autres plaisirs comme ils font celluy du sommeil, sans les cognoistre. A celle fin que le dormir mesme ne m'eschatpat ainsi stupidement, j'ay autresfois trouvé bon qu'on me le troublat pour que je l'entrevisse. Je consulte d'un contentement avec moy, je ne l'escume pas; *je le sonde et plie ma raison à le recueillir*, devenue chagreigne et desgoutée. Me trouve-je en quelque assiete tranquille? y a il quelque volupté qui me chatouille? je ne la laisse pas friponer aux sens, *j'y associe mon ame, non pas pour s'y engager, mais pour s'y agreeer, non pas pour s'y perdre, mais pour s'y trouver*; et l'employe de sa part à se mirer dans ce prospere estat, à en poiser et estimer le bon heur et amplifier²⁹.

Se è vero che la «vie est composée, comme l'armonie du monde, de choses contraires, aussi de divers tons, douz et aspres, aigus et plats, mols et graves»³⁰, e che il piacere e il dolore sono «consubstantiels à nostre vie», nondimeno ci si dovrà «associare» al piacere, affinché l'anima, in virtù della stretta correlazione con il corpo, ritrovi se stessa e incrementi quella «force au dedans pour se reconnaître»³¹ che Montaigne aveva sentito venir meno proprio quando, a causa di un incidente a cavallo, il suo corpo lo stava abbandonando.

Ma la minaccia più forte all'equilibrio dell'anima, capace di compromettere l'accesso al «repos» e alla «jouyssance» della vita, viene dalle sue proprie passioni, «ausquelles elle est si fort en prinse»³². Si tratta delle passioni più pericolose, quelle che possono dominare l'individuo – come in Cesare fece

²⁹ III, 13, p. 1112 [B]. «J'ordonne à mon ame de regarder et la douleur et la volupté de veue pareillement réglée (*eodem enim vitio est effusio animi in laetitia quo in dolore contractio*) et pareillement ferme, mais *gayement* l'une, l'autre *severement*, et, selon ce qu'elle y peut apporter, autant songneuse d'en esteindre l'une que d'estendre l'autre» (III, 13, pp. 1110-1111 [C, B]; per la citazione latina: *Tusculanae*, IV, 31).

³⁰ III, 13, pp. 1089-1090 [B].

³¹ II, 6, p. 375 [A].

³² II, 12, p. 567 [A].

l'«ambition» – fino a perdere e sconvolgere il suo stesso «naturel»³³. Esse sono tanto più insidiose, in quanto compromettono l'uso stesso di quello strumento che potrebbe, in parte, aiutarci a correggere i loro eccessi.

Au moins cecy ne sçavons nous que trop, que les passions produisent infinies et perpetuelles mutations en nostre ame, et la *tyrannisent* merveilleusement³⁴.

Quelles differences de sens et de raison, quelle contrarieté d'imaginations nous presente la diversité de nos passions! [...] Si *nostre jugement* est en main à la *maladie* mesmes et à la *perturbation*³⁵.

Il problema delle passioni è che affettano direttamente il giudizio, e contrariamente a quello che pensava lo stoicismo, non attendono sempre il suo consenso cosciente per manifestarsi. Nondimeno Montaigne ritorna allo stoicismo, e sembra accordare un certo valore, in parte lo abbiamo già visto, alla dottrina della *propatheia*, dottrina che egli aveva esposto nel saggio I, 12, riattivando – grazie alla mediazione di Agostino – una delle principali fonti antiche in materia, ovvero Aulo Gellio³⁶.

De toutes choses *les naissances sont foibles et tendres*. Pourtant faut-il avoir les yeux ouverts aux *commencements*, car comme lors en sa *petitesse* on n'en descouvre pas le dangier, quand il est accreu on n'en descouvre plus le remede. J'eusse rencontré un million de traverses tous les jours plus mal aysées à digerer, au cours de l'ambition, qu'il ne m'a esté mal aysé d'arrester *l'inclination naturelle* qui m'y portoit [...] ³⁷.

³³ II, 33, p. 733 [A].

³⁴ Si tratta di un brano testo che si poteva leggere nelle edizioni pubblicate Montaigne vivente, citato da Villey: II, 12, p. 567, nota 9.

³⁵ II, 12, p. 568 [A, C].

³⁶ *De civitate dei*, IX, 4 e Aulo Gellio, *Notti Attiche*, XIX, 1, 14-21. Cf. B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford 1985. In particolare il paragrafo «The problem of the 'preliminary passions'» (pp. 175-181) dove Inwood analizza il testo di Gellio e il frammento di Epitteto in esso contenuto.

³⁷ III, 13, p. 1020 [B].

Je sens à temps *les petis vents* qui me viennent *taster et bruire au dedans*,
avantcoureus de la tempeste: *animus, multo antequam opprimatur, quatitur*³⁸.

La passione si caratterizza per un primo e leggero movimento non cosciente, quello che Seneca nel *De ira*³⁹ chiamava il “*primus motus non voluntarius*”, un fenomeno analogo al tremore che ci prende sotto l’acqua fredda, al disgusto per certi contatti, alla vertigine che ci assale di fronte ad un precipizio, al pallore, alle lacrime, all’eccitazione genitale. Ma la passione è un giudizio, non un movimento involontario, e non può nascere senza il consenso soggettivo. Montaigne si rivolge qui allo stoicismo, perché pensa di poter trovare in esso una garanzia di controllo della passione: se un iniziale movimento fisiologico e prerazionale è posto all’origine della passione, resta tuttavia un potere della ragione quello di acconsentire oppure no ad esso. Ma Montaigne rettifica quasi immediatamente questa apparente efficacia:

Pourtant n'est-ce pas à dire que *ce conseil* m'aye deschargé de toute difficulté, et que je n'aye eu *de la peine souvent à gourmer et brider mes passions*. Elles ne se gouvernent pas tousjours selon la mesure des occasions, et ont leurs entrées mesmes souvent *aspres et violentes*⁴⁰.

Anche il governo delle passioni e dei turbamenti dell’anima è dunque, per Montaigne, un *essai*, da ricominciare sempre e di nuovo, accogliendo senza indugi la naturalità e la necessità della nostra inquietudine.

*J’essaie à tenir mon ame et mes pensées en repos. [...] Et si elles se desbauchent par fois à quelque impression rude et penetrante, c’est à la verité sans mon conseil*⁴¹.

³⁸ III, 10, p. 1017 [B, C].

³⁹ *De ira*, II, 2, 1 e II, 3, 2. Cf. J. Fillion-Lahille, *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Klincksieck, Paris 1984, pp. 163-166.

⁴⁰ III, 10, p. 1018 [B, C].

⁴¹ III, 10, p. 1020 [B].

Il giudizio, in ultima istanza, non può impedire il sorgere della passione, ma potrà esercitarsi e rafforzare la sua propria attività in maniera indipendente.

Le jugement tient chez moy un siege magistral, au moins il s'en efforce soigneusement ; il laisse mes appetis aller leur train, et la haine et l'amitié, voire et celle que je me porte à moy-mesme, sans s'en alterer et corrompre. S'il ne peut reformer les autres parties selon soy, au moins ne se laisse il pas diffomer à elles: il faict son jeu à part⁴².

Operando in via riflessiva sulle forze dell'abitudine, esercitandosi all'esercizio della diversione e preservando l'autonomia del giudizio, Montaigne propone una via di fruizione al solo bene di cui l'uomo realmente dispone: «C'est le *jouïr*, non le posseder, qui nous rend heureux»⁴³. Questo «jouyr», che Montaigne distingue dalla sua copia impallidita, una «passion mousse, hebetée, lasse et endormie»⁴⁴, richiede difatti una disciplina spirituale che preservi e governi l'integrità delle facoltà psichiche e corporee, condizione necessaria per ottenere il piacere e la felicità di vivere – «La *volupté* et le *bonheur* ne se perçoivent point sans *vigueur* et sans *esprit*»⁴⁵.

L'etica non risulterà pertanto guidata dall'idea di un *summum bonum* trascendente all'individualità singolare, a cui essa tende nello sforzo di perfezionamento: assistiamo a una personalizzazione del «bonheur» individuale, perché «les hommes sont divers en *goust* et en *force*; il les faut mener à leur bien selon eux, et per routes diverses»⁴⁶. Ma la specificazione dei fini e dei mezzi, soggetta a variare quanto le individualità singolari, contiene

⁴² III, 13, p. 1074 [B].

⁴³ I, 52, p. 262 [A].

⁴⁴ II, 15, p. 614 [A].

⁴⁵ I, 52, p. 262 [B].

⁴⁶ III, 12, p. 1052 [A]. Se ne ricorderà Francis Bacon: «Parmi tous les moyens qu'il y a de ramener l'âme à la vertu et à un état sain, le plus bref, le plus condensé, le plus noble et le plus efficace est de choisir et d'indiquer au soi de quelqu'un des fins bonnes et vertueuses pour sa vie à lui, fins telles qu'elles aient des chances d'être à sa portée» (*Du progrès...* cit., p. 231).

in sé il carattere di un'esperienza universale, tanto da poter essere indicata come un'ideale di «absolue perfection»: *sçavoir jouy loialement de son estre*.

CONCLUSIONI

Se l'etica antica e medievale hanno manifestato il più grande interesse per la composizione passionale dell'uomo, l'avvento della Modernità rappresenta nondimeno una rottura di paradigma: le passioni infatti tendono a diventare, nelle filosofie del XVII secolo, le componenti costitutive di una più globale prospettiva antropologica. Non si tratta più solo di conoscere le passioni per governarle, ma di comprenderne il ruolo svolto nella composizione dell'esperienza umana in tutti i suoi ambiti: etico, politico, estetico, religioso.

Lo stoicismo aveva descritto le passioni come delle malattie dell'anima (*pathe, aegrotationes animi*) che insorgevano come conseguenza di una serie di errate credenze e di distorti giudizi di valore sulla realtà. La passione doveva quindi essere condotta dalla ragione, la sola istanza capace, riconfigurando le attitudini valutative, di spegnerne la forza irrazionale. Per lo stoicismo il *logos* è essenzialmente apatico, e il *pathos* profondamente illogico. Le passioni non rispondono ad alcun bisogno vitale dell'essere umano, non ne garantiscono la continuazione nel futuro, ne compromettono al contrario l'armonica adesione alla legge del cosmo. Questo grande paradigma passionale, che attraversa la trazione antico-medievale e giunge al Rinascimento grazie in particolare alle opere di Seneca, di Cicerone e degli stoici romani, sarà oggetto delle più aspre critiche, pensiamo alle *Passions* di Descartes o all'*Ethica* di Spinoza, che costruiranno i loro sistemi in una opposizione cosciente con la tradizione della Stoà.

Ma l'epoca medievale aveva conosciuto la prevalenza di una corrente molto meno severa e intransigente quanto all'universo delle *passiones*: quella aristotelica. Nella *IaIIae*, Tommaso aveva definito quello che sarebbe restato un modello epistemologico dominante tra le dottrine delle passioni nel XVI secolo, siano esse di matrice medica o più specificatamente filosofico-morale. Il tomismo, considerando l'anima come un'entità composita, non

aveva potuto evacuare la potenza della dimensione appetitiva e sensibile, ma questa restava, in ultima istanza, disponibile e obbediente alla *ratio* e le passioni svolgevano, nell'economia psichica delle *facultates*, un importante ruolo motivazionale.

Rispetto a queste grandi tradizioni, l'immensa *materia affectiva* che si dispiega al lettore degli *Essais*, costituisce un momento di forte discontinuità. Innanzitutto perché le passioni non rappresentano più un errore del giudizio, ma emergono da una considerazione globale dei rapporti tra anima e corpo: il giudizio è al contrario profondamente affetto dalle passioni, e questa sua passività, insormontabile, richiede che il giudizio stesso ristabilisca altrove la sua propria autonomia e indipendenza, perché l'idea di una correzione dell'assenso che liberi dalle passioni non appare più come praticabile.

Inoltre, il venir meno della componente appetitiva propria della tradizione aristotelico-scolastica contribuisce a polarizzare le passioni secondo due grandi tipologie: passioni a eziologia organica, da una parte, passioni a eziologia psichica, dall'altra. L'unità del passionale permane all'interno di questa correlazione essenziale tra le due componenti dell'uomo, ma l'eziologia degli affetti conosce così uno straordinario allargamento, facendo implodere le antiche tassonomie e prefigurando, per certi aspetti, nuove e più sofisticate forme di ricomposizione.

Gli *Essais* di Montaigne si collocano così all'origine di differenti assi teorici che caratterizzeranno le filosofie dell'*âge classique*, un direzione di ricerca, questa, che resta tutt'oggi ancora da esplorare.

Innanzitutto, gli *Essais* portano in primo piano l'importanza della dimensione *corporea* nel prodursi degli affetti. Le passioni sono legate al corpo, si situano nel corpo, o nell'interazione tra anima e corpo (*Les passions* di Descartes). E allo stesso tempo, il loro rapporto all'anima privilegia quelle componenti psichiche che rappresentano, nell'interiorità, le esigenze corporee: pensiamo in particolare all'immaginazione, che assurgerà a facoltà "patetica" nelle principali teorie delle passioni nel XVII secolo (il *Leviathan* di Hobbes e l'*Ethica* di Spinoza *in primis*).

In secondo luogo, il riconoscimento di alcune passioni *primitive* e del loro valore *vitale*, prefigura la tendenza moderna all'indagine genetica degli affetti e alla considerazione dei rapporti di produzione interni alle passioni stesse. Se il metodo geometrico e l'epistemologia meccanicistica offriranno certamente un contributo prezioso alla formazione delle psicologie moderne, l'intuizione dei rapporti di complicazione e implicazione tra le passioni, che non appaiono mai come dei fenomeni isolati e definiti da rigide frontiere, è già in atto nel metodo montaignano. La sua capacità di scomporre le grandi passioni dominanti – pensiamo alla gloria – nelle singole passioni e negli atti psichici che le governano, allude già alla possibilità di ricostituire l'“unità” profonda dell'affetto. Ma questo significa, anche, prefigurare in qualche modo la possibilità di individuare, all'interno dell'anima stessa, quelle dinamiche di *generazione* delle passioni che si svolgono indipendentemente dalla natura degli oggetti (associazione, identificazione, imitazione).

Infine, la pluralità delle passioni e il loro valore propulsivo connotano l'etica e la ricerca del bene, negli *Essais*, in un senso fortemente *individualizzato* (un'idea che perverrà direttamente a Bacon nel suo *Advancement of Learning*). Il venir meno di un orizzonte assiologico superiore dotato di un'intrinseca validità, mentre dimostra, da una parte, che la natura delle nozioni di bene e di male è relativa alla complessione del singolo e alle dinamiche del desiderio e dell'immaginazione, privilegia, dall'altra, la nozione di bene individuale e proprio, non nel senso di un esaltazione dell'individualismo, ma piuttosto del riconoscimento di una nuova dimensione di eticità.

Questi assi teorici, che nel nostro lavoro consacrato a Montaigne abbiamo scorto solamente da molto lontano costituiscono, a nostro avviso, una feconda prospettiva ermeneutica, una prospettiva che vorremo percorrere nelle nostre ricerche post-dottorali, con l'obiettivo di misurare la ricezione filosofica del pensiero di Montaigne nel contesto culturale dell'età moderna.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

Agostino, *De civitate dei contra paganos libri viginti duo*, S. Aurelii Augustini Opera Omnia : Patrologiae Latinae Elenchus, PL 41 (disponibile all'indirizzo internet: http://www.sant-agostino.it/latino/pl_41.htm).

Agrippa C., *De incertitudine et vanitate scientiarum*, Lugduni Batavorum, 1643.

Agrippa C., *De occulta philosophia libri tres*, ed. a cura di Vittoria Perrone Compagni, Brill, Leiden–New York–Köln, 1992.

Aulu-Gelle, *Les nuits attiques*, Tome IV, Livres XVI-XX, Les Belles Lettres, Paris 1998.

Avicenna Latinus: *Liber de Anima seu Sextus de naturalibus*, éd. S. Van Riet, Louvain-Leiden, 1968, IV.

Bacon F., *Du progrès et de la promotion des savoirs*, Gallimard, Paris 1991.

Bodin J., *Oeuvres Philosophiques*, texte établi, traduit et publié par P. Mesnard, t. I, PUF, Paris 1951.

Charron P., *De la Sagesse*, ed. B. Negroni, Fayard, Paris 1986 (testo della seconda edizione, 1604).

Cicero, *On divination: De divinatione, Book I*, Translated with introduction and Historical Commentary by David Wardle, Clarendon Press, Oxford, 2006.

Ciceron, *Tusculanes*, Tome I, Livre I-II, Les Belles Lettres, Paris 1970.

Ciceron, *Tusculanes*, Tome II, Livre III-IV, Les Belles Lettres, Paris 1968.

- Cicerone, *De la divination*, Les Belles Lettres, Paris 1992.
- Cicerone, *Des termes extrêmes des Biens et des Maux*, Tome I, Livre I-II, Les Belles Lettres, Paris 1990.
- Cicerone, *Des termes extrêmes des Biens et des Maux*, Tome II, Livre III-V, Les Belles Lettres, Paris 1989.
- De Bruès G., *Dialogues contre les nouveaux Académiciens*, G. Cavellat, Paris 1557.
- Descartes R., *Les passions de l'âme*, Vrin, Paris 2010.
- Descartes R., *Œuvres complètes*, Volume IX-1, C. Adam et P. Tannery, Vrin 1971.
- Descartes R., *Oeuvres Philosophiques*, vol.1, éd. F. Alquié, Classiques Garnier, Paris, 1988.
- Descartes, *Œuvres complètes*, Volume XI, C. Adam et P. Tannery, Vrin 1974.
- Du Vair G., *Philosophie morale des Stoïques*, éd. G. Michaut (texte de 1625), Vrin, Paris 1946.
- Erasme, *Œuvres Choiesies*, présentation, traduction et annotations de Jacques Chomarat, Le livre de Poche, Paris 1991.
- Ficin M., *Théologie Platonicienne*, Tome II, Livres IX-XIII, éd. R. Marcel, Les Belles Lettres, 1964.
- Galien, *L'âme et ses passions*, Les Belles Lettres, Paris 1995.
- Hobbes T., *De corpore* édition Karl Schumann, Vrin, 1999.
- Hobbes T., *Eléments de la loi naturelle et politique*, éd. D. Weber, Le livre de Poche, Paris 2003.
- Hobbes T., *Leviathan*, Oxford University Press, Oxford 1996.
- Hume D., *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford 2007.
- Joubert L., *Le traité du ris*, réimpression de l'édition de Paris (1579), Slatkine, Genève 1973.

Journal de voyage de Michel de Montaigne, éd. François Rigolot, PUF, Paris 1992.

La Primaudaye P. de, *Suite de l'Académie Française*, réimpression de l'édition de Paris (1580), Slatkine Reprints, Genève, 1972.

La théologie naturelle de Raymond Sebon, in *Oeuvres Complètes de Michel de Montaigne*, vol. I, Louis Conard, Paris 1932.

Leibniz G.F.W., *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Flammarion, Paris 1990.

Les neufs livres des historie d'Herodote, tr. Pierre Saliat, 1556.

Les oeuvres morales & meslees de Plutarque, traduction de J. Amyot, Michel de Vascosan, Paris 1572.

Locke J., *Essai philosophique concernant l'entendement humaine*, traduction de Pierre Coste, réimpression de l'édition 1755, édité par E. Naert, Vrin, Paris, 1989.

Locke J., *Saggi sull'intelletto umano*, Laterza, Roma-Bari 1988.

Montaigne M. de, *Les Essais, Édition de 1595*, Gallimard-Pléiade, Paris 2007.

Montaigne M. de, *Les Essais (1595)*, dir. J. Ceard, Librairie Générale Française, Paris 2001.

Montaigne M. de, *Essais*, éd. Villey-Saulnier, Puf-Quadrige, Paris 2004.

Nemesio, *De Natura Hominis*, tr. de Burgundio de Pise, éd. critique par G. Verbeke-J.R. Moncho, Leiden 1975.

Paré A., *Dix livres de la chirurgie, avec le Magasin des instrumens nécessaires à icelle*, Paris, Jean Le Royer, 1564, ff. 121-123.

Plutarque, *De la vertu éthique*, Introduction, texte, traduction et commentaire par D. Babut, Les Belles lettres, Paris 1969.

Plutarque, *Les vies des hommes illustres*, traduction J. Amyot, introduction et notes de J. Massin, Le club français du livre, Paris 1967.

Rhodoginus C., *Lectionum Antiquarum Libri Triginta*, excudebat P. Albertus, Genevae 1620.

Sabunde R. de, *Theologia naturalis, sive Liber creaturarum, specialiter de homine et de natura ejus in quantum homo, et de his que sunt ei necessaria ad cognoscendum seipsum et Deum et omne debitum ad quod homo tenetur et obligatur tam Deo quam proximo*, Impressus Lugduni, 1540.

Schola Aquitanica, Programme d'études du Collège de Guyenne au XVIe siècle, Publié pour la première fois par élie Vinet, en 1583, et réimprimé d'après l'exemplaire de la bibliothèque nationale avec une préface, une traduction française et des notes par Louis Massebieau, Librairie Ch. Delagrave, Paris 1886.

Seneca, *De la cholère*, Les Belles Lettres, Paris 1971.

Seneca, *Lettere a Lucilio*, testo latino a fronte, TEA, Milano 1994.

Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Summa Theologiae, Corpus Thomisticum Sancti Thomae de Aquino, textum Leoninum Romae 1888 editum (disponibile all'indirizzo internet: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>).

The Physiologia of Jean Fernel (1567), translated and annotated by J.M. Forrester, American Philosophical Society, Philadelphia, 2003.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

Adam M., «Montaigne et le problème de l'âme selon les Stoiciens», *Montaigne et l'histoire des Hellènes*, Paris 1994, pp. 79-86.

Aucante V., «La théorie de l'âme de Jean Fernel», *Corpus*, 41, 2002, pp. 9- 42.

Aucante V., *La philosophie médicale de Descartes*, PUF, Paris 2006.

Auerbach E., «De la *Passio* aux passions», *Le culte des passions: essai sur le XVII^e siècle français*, Macula, Paris 1998, pp. 51-88.

Azouvi F., «Médecine et philosophie chez Huarte de San Juan», *Revue de Méthaphysique et de Morale*, 31, 2001 / 3, pp. 399-405.

Bady R., *L'homme et son «institution» de Montaigne à Berulle*, Les Belles Lettres, Paris 1964.

Barnouw J., «The Psychological Sense and Moral and Political Significance of "Endeavour" in Hobbes», *Hobbes et Spinoza. Scienza e politica*, Bibliopolis, 1992, pp. 399-416.

Battista A. M., «Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese del Seicento», in A.M. Battista, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, Genova, Name, 1998, pp. 221-247.

Beaune J.-C., *L'Automate et ses mobiles*, Flammarion, Paris 1980.

Bergamo M., *L'anatomie de l'âme: de François de Sales à Fénelon*, Jérôme Millon, Grenoble 1994.

Bernabeo R., Grmek M. D., «La machine du corps», *Histoire de la pensée médicale en Occident*, vol. 2 (*De la Renaissance aux Lumières*), Seuil, Paris 1997, pp. 7-36.

Berti E. (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2004.

- Blum C., «La peinture du moi et l'écriture inachevée: sur la pratique de l'addition dans les 'Essais' de Montaigne», *Poétique*, 53, 1983, pp. 60-71.
- Bodei R., *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Bonicalzi F., *Il costruttore di automi: Descartes e le ragioni dell'anima*, Jaca Book, Milano 1987.
- Boon J.-P., «Montaigne et Epicure: aspects de l'hédonisme dans les *Essais*», *Comparative Literature*, Vol. 20, 1, 1968, pp. 64-68.
- Brague R., *Aristote et la question du monde*, Cerf, Paris 2009.
- Brahmi F., «Figures sceptiques de la subjectivité: Montaigne et Pascal», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 11-12, 1998, pp. 27-36.
- Brahmi F., *Le scepticisme de Montaigne*, PUF, Paris 1997.
- Brungs A., *Metaphysik des Sinnlichkeit. Das system der Passiones animae bei Thomas von Aquin*, Hallescher Verlag, Halle 2003.
- Brunyate M., «Montaigne and the medicine», *Montaigne and his age*, ed. Keith Cameron, University of Exeter Press, Exeter 1981, pp. 27-38.
- Brunschvicg L., *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Éditions de la Baconnière, Neuchatel 1945.
- Brush C.B., *Montaigne and Bayle: Variations on the Theme of Skepticism*, The Hague, Nijhoff 1966.
- Burke P., «The Rhetoric and Anti-Rhetoric of History in the Early Seventeenth Century», *Anamorphosen der Rhetorik: Die Wahrheitsspiele der Renaissance*, Ed. G. Schröder et al., W. Fink, München 1997, pp. 71-79.
- Burke P., *Montaigne*, Oxford, Oxford University Press 1994.
- Busson H., «Introduction», in Pomponazzi, *De incantationibus*, ed. H. Busson, Les Edition Rieder, Paris 1930.
- Canguilhem G., *La formation du concept de réflexe au XVII^e et XVIII^e siècles*, Vrin, Paris 1977.

Canziani G., «La senilità, il piacere, la morte. Motivi epicurei nel terzo libro degli *Essais*», *Montaigne Studies – Montaigne et les philosophes*, Volume XXI, 1-2, 2009, pp. 87-102.

Carraud V., «*De l'expérience: Montaigne et la métaphysique*», *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, dir. V. Carraud et J.-L. Marion, PUF, Paris, pp. 49-87.

Casals J., «La présomption et l'espérance», *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, Volume 25, 3, 1995, pp. 511-515.

Cassirer E., *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, CERF, Paris 2004, Vol. I.

Cave T., «'Outre l'erreur de nostre discours'. L'analyse des passions chez Montaigne», *La Poétique des Passions. Mélanges offert à Françoise Charpentier*, F. Lecercle et S. Perrier, Paris, 2001, pp. 389-406.

Ceard J., «Montaigne anatomiste», *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 55, 2003, pp. 299-315.

Céard J., «Montaigne et l'Ecclésiaste. Recherches sur quelques sentences de la "librairie"», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, tome XXXIII, 1971, pp. 367-374.

Ceard J., «Montaigne et l'intériorité», *L'intériorité au temps de la Renaissance*, Société Internationale de Recherches Interdisciplinaires sur la Renaissance (S.I.R.I.R), Actes du colloque de Paris 2003-2004, Champion, Paris 2005, pp. 143-152.

Château J., *Montaigne psychologue et pédagogue*, Vrin, Paris 1971.

Christodolou K., «Montaigne et la vertu stoïque», *Le parcours des Essais. Montaigne 1588-1988*, Aux Amateurs de Livres, Paris 1989, pp. 175-185.

Cimino G., «Teoria del sistema nervoso e ottica fisiologica in Descartes», *Descartes: il Metodo e i Saggi*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1990, pp. 247-272.

- Clark, C. «Talking abouts the souls: Montaigne on human psychology», *Essays in Memory of Richard Sayce*, Clarendon Press, Oxford 1982, pp. 57-76.
- Compagnon A., *Nous, Michel de Montaigne*, Seuil, Paris 1980.
- Conche M., *Montaigne et la philosophie*, Editions de Mégare, Paris 1987.
- Cotroneo G., *I trattatisti dell'«ars historica»*, Giannini Editore, Napoli 1971.
- Cotroneo G., *Jean Bodin teorico della storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1966.
- Courcelle P., *Conosci te stesso: da Socrate a San Bernardo*, tr. F. Filippi, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- Couturas C., «Le discours sur les peurs dans les *Essais* de Montaigne», *Reforme, Humanisme, Renaissance*, 61, 2005, pp. 72-90.
- Couzinet M.-D., *Histoire et méthode à la renaissance. Une lecture de la Methodus de Jean Bodin*, Vrin, Paris 1996.
- Couzinet M.-D., *Sub specie hominis: études sur le savoir humain au XVIe siècle*, Vrin, Paris 2007.
- Dal Pra M., *David Hume: la vita e l'opera*, Laterza, Bari 1984.
- Defaux G., «Rhétorique et représentation dans les *Essais*: de la peinture de l'autre à la peinture de soi», *Rhétorique de Montaigne*, éd. F. Lestringant, Paris 1985, pp. 21-48.
- Delle Donne F., «La solitudine del filosofo. Variazioni su un paradigma metaforico dall'Antichità al Medio Evo», *Koinwnia*, 20, 1996, pp. 5-31.
- Demonet M.-L., «Le nom de gloire ou 'le nom qui court'», *BSAM – Numéro Spécial: La Gloire*, 27-28, 1992, pp. 19-32.
- Demonet M.-L., *A plaisir. Sémiotique et scepticisme chez Montaigne*, Paradigme, Orleans 2002.

Deprun J., «Qu'est-ce qu'une passion de l'âme? Descartes et ses prédécesseurs», *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1988, pp. 408-413.

Deprun J., *Philosophie de l'inquiétude*, Vrin, Paris 1979.

Desan P. (dir), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Champion, Paris 2007.

Desan P. , «Montaigne et le "moi gelé"», *Romance Notes*, vol. XXX, 2, 1990, pp. 93-100.

Desan P., «'Injurier Sénèque en moi': le Sénèque de Montaigne», *Montaigne dans tous ses états*, Schena, Fasano 2001, pp. 331-341.

Desan P., *Montaigne : les formes du monde et de l'esprit*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris 2008.

Desan P., *Penser l'histoire à la Renaissance*, Paradigma, Caen 1993.

Di Marco M., «Spiriti animali e meccanicismo fisiologico in Descartes», *Physis*, 1, 1971, pp. 21-69.

Donini P., «Pathos nello Stoicismo romano», *Elenchos*, XVI, 1995, pp. 195-216.

Dorion L.-A., «Le Socrate de Xénophon dans les *Essais* de Montaigne», *Le socratisme de Montaigne*, dir. T. Gontier - S. Mayer, Garnier, Paris 2010.

Dubois C.-G. (dir.), *Montaigne et l'histoire*, Klincksieck, Paris 1991.

Dubois C.-G., *La conception de l'histoire en France au XVI^e siècle (1560-1610)*, Nizet, Paris 1977.

Dubos N., «La méthode: de l'introspection à l'histoire», *Klesis – Revue Philosophique: Hobbes et l'anthropologie*, n° 12, 2009 (disponible all'indirizzo: <http://www.revue-klesis.org/numeros.html#d12>).

E. H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi, Torino 2000.

Faye E., *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Vrin, Paris 1998.

Ferrarin A., *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa 2001.

Ferreyrolles G., «Les citations de Lucrèce dans L'Apologie de Raymons Sebond», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 17, 1976.

Fillion-Lahille J., *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Klincksieck, Paris 1984.

Frede M., «The Stoic doctrine of the affections of the soul», *The Norms of Nature*, edited by M. Schofield and G. Striker, Cambridge University Press – Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge-Paris 1986, pp. 93-110.

Friedrich H., *Montaigne*, Gallimard, Paris 1968.

Gabaude J.-M., «Epictète chez Montaigne», *Montaigne et l'histoire des Hellènes*, Paris 1994, pp. 99-105.

Garcet B., *Judicium: vocabulaire, sources, doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Institut d'études médiévales (Montréal) et Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1968.

Garin E., «*Phantasia e imaginatio* tra Ficino e Pomponazzi», *Lessico Intellettuale Europeo: Phantasia-Imaginatio*, Ed. Ateneo, Roma 1988, pp. 3-20.

Garin E., «Relazione introduttiva», *Lessico Intellettuale Europeo: SPIRITUS*, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984, pp. 3-14.

Gierczynski Z., «Le rationalisme de Montaigne et l'unité de sa pensée», *Montaigne et les Essais : 1580-1980*, Actes du Congrès de Bordeaux (Juin 1980), Champion-Slatkine, Paris-Genève 1983, pp. 135-153.

Gilson E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin 1982.

Gilson E., *Le thomisme: introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1972.

- Ginzburg L., «Liberté et mort volontaire: l'exemple de Caton», *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*, (dir.) P.-F. Moreau, Albin Michel, Paris 1994, pp. 317-328.
- Giocanti S., «L'irrésolution passionnelle: une sagesse sceptique», *La passion. Une grandeur négative?* (dir.) F. Roussel, Belin 2004, pp. 77-91.
- Gontier T., «Doctrina et science dans les Essais de Montaigne», *Vera doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes. L'idée de doctrine d'Augustin à Descartes*, dir. R. Imbach et Ph. Buttgen, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Harrassowitz, Wiesbaden 2009, pp. 343-364.
- Gontier T., «L'essai et l'expérience. Le scepticisme de Montaigne par-delà le fidéisme», *L'écriture du scepticisme chez Montaigne*, Droz, Paris 2004, pp. 223-237.
- Gontier T., *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux Montaigne et Descartes*, Vrin, Paris 1998.
- Gori G. B., «Montaigne, Descartes e le vicissitudini dell'eraclitismo», *Lecture cartesiane*, a cura di M. Spallanzani, Clueb, Bologna 2003, pp. 17-45.
- Gourinat J.B., *Le stoïcisme*, PUF, Paris 2007.
- Grant E., *Studies in Medieval Science and Natural Philosophy*, Variorum Reprint, London 1981.
- Gregory T., «Per una lettura di Montaigne», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 2 1997, pp. 145-164.
- Grilli A., «Su Montaigne e Seneca», *Studi di Letteratura in onore di Bruno Revel*, Olschki, Firenze 1965, pp. 303-311.
- Gusdorf G., *La révolution galiléenne, Les sciences humaines et la pensée occidentale*, III, Tome II, Payot, Paris 1969.
- Hadot P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002.

Hadot P., *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

Hadot P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995.

Hankins J., «Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy», *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 30-48.

Hatfield G., «Descartes' physiology and its relation to his psychology», *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 335-370.

Hill Lay C., *Montaigne lecteur et imitateur de Sénèque*, Thèse, Société française d'imprimerie et de librairie, Poitiers 1938.

Hirschman J., *Les passions et les intérêts*, traduit de l'anglais par P. Andler, PUF-Quadrige, Paris, 2005.

Histoire de la Rhétorique des Grecs à nos jours, sous la direction de M. Mayer, Librairie générale française, Paris 1999.

Hoffmann G., «Fonder une méthode à la Renaissance: Montaigne et se professeur de philosophies, Grouchy et Sylvius. II: l'apport de Sylvius», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 25-26, 1991.

Imbach R., Oliva A., *La philosophie de Thomas d'Aquin : Repères*, Vrin, Paris 2009.

Inwood B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford 1985.

Jacquart D., «De crasis à complexio: notes sur le vocabulaire du tempérament en latin médiéval», *Mémoires V: Textes Médicaux Latins Antiques*, Publications de l'Université de Saint Etienne, Saint Etienne 1984, pp. 71-76.

Jacquart D., «La scolastique médicale», *Histoire de la pensée médicale en Occident : Antiquité et Moyen Age (Vol. 1)*, Seuil, Paris 1995.

James S., «The passions and the good life», *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Edited by D. Rutherford, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 198-220.

Jenny L., *L'expérience de la chute : de Montaigne à Michaux*, Puf, Paris 1997.

Johnson E.A., *Knowledge and Society. A Social Epistemology of Montaigne's Essais*, Rookwood Press, Charlottesville 1994.

Jolibert B., *Montaigne : L'éducation humaniste*, L'Harmattan, Paris 2009.

Jouanna A., *La France de la Renaissance*, Perrin, Paris 2009.

Joukovsky F., *La gloire dans la poésie française et néolatine du XVI^e siècle (des rhétoriques à Agrippa d'Aubigné)*, Droz, Genève 1969.

Kambouchner D., «Montaigne et le problème cartésien de l'estime de soy», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 1, 2007, pp. 99-111.

Kellet C. E., «Sylvius and the Reform of Anatomy», *Medical History*, V, 1961, pp. 101-116.

Klibansky R., Panofsky E., Saxl F., *Saturne et la mélancolie*, Gallimard, Paris 1989.

Kohls E.-W., «*Mediatio mortis* chez Pétrarque et Erasme», *Colloquia Erasmiiana Turonensia* (Tours 1969), Vol. I, Vrin, Paris 1972, pp. 303-311.

Kosselleck R., «“*Historia magistra vitae*”. Sulla dissoluzione del *topos* nell'orizzonte di mobilità della storia moderna», *Futuro e passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986, pp. 29-54.

Kostantinovic I., *Montaigne et Plutarque*, Droz, Genève 1989.

Kraye J., «Moral Philosophy», *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, edited by C.B. Schmitt & Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 306-386.

Kretzmann N., «Philosophy of mind», *The Cambridge Companion to Aquinas*, edited by N. Kretzmann and E. Stump, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 128-159.

Kristeller O., «Humanism», *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 113-138.

Kristeller P. O., *Retorica e filosofia dall'Antichità al Rinascimento*, Bibliopolis, Napoli 1980.

L. Spruit, *Species Intelligibilis: from Perception to Knowledge. Volume One : Classical Roots and Medieval Discussions*, E.J. Brill, Leiden /New York/Köln 1994.

Lagrée J., « La vertu stoïcienne de constance », *Le stoïcisme au XVI^e et XVII^e siècle*, dir. P.-F. Moreau, Paris, Albin Michel 1999, p. 94-116.

Lagrée J., *Juste Lipse. La restauration du stoïcisme*, Vrin, Paris 1994.

Le socratisme de Montaigne, dir. T. Gontier - S. Mayer, Garnier, Paris 2010.

Legros A., «'Selon qu'on peut': tel était le 'refrein' de Socrate», *Le Socratisme de Montaigne*, op. cit., pp. 337-352.

Legros A., «Montaigne entre Fortune et Providence», *Hasard et Providence XIV^e-XVII^e siècles*, Actes du cinquantième de la fondation du CESR et XLIX^e Colloque International d'Études Humanistes, Tours 3-9 juillet 2006 (disponible all'indirizzo: <http://umr6576.cesr.univtours.fr/Publications/HasardetProvidence>).

Legros A., *Essais sur poutres : inscriptions et peintures de la tour de Montaigne, berceau des Essais*, Klincksieck, Paris 2003.

Lessay F., « Sur le traité des passions de Hobbes : commentaire du chapitre VI du *Léviathan* », *Etudes épistème*, 1, 2002, pp. 20-44 (disponible all'indirizzo internet: www.univ-paris3.fr/recherche/sites/edea/iris/episteme).

Lestringant F., «L'action génitale. A propos du plaidoyer pour le membre (I, 21)», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 19-20, 2000, pp. 65-79.

Levi A., *French Moralists. The theory of passion: 1584 to 1649*, Oxford University Press, London 1964.

Lévy C., «Chrysippe dans le *Tusculanes*», *Les passions antiques et médiévales*, dir. P.-F. Moreau, PUF, Paris 2003, pp. 131-143.

Lopez Fango O., «L'attitude pré-scientifique de Montaigne», *Etudes montaignistes en hommage à Pierre Michel*, dir. C. Blum et F. Moureau, Champion, Paris 1984, pp. 155-165.

Magnard P. «La grande santé. Un tournant dans la conception de la maladie», *Montaigne*, dir. P. Magnard – T. Gontier, CERF, Paris 2010, pp. 315-331.

Malkiel M. R. L. de, *L'idée de la gloire dans la tradition occidentale (Antiquité, Moyen Age Occidental, Castille)*, Klincksieck, Paris 1969.

Mathias P., *Montaigne ou l'usage du monde*, Vrin, Paris 2006.

Mayer S., «Le rôle du corps dans le choix de sa vie», *Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne*, 52, 2010, pp. 65-79

Mengal P., «La constitution de la psychologie comme domaine du savoir aux XVIème et XVIIème siècles», *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2, 2000, pp. 5-28.

Mengal P., *La naissance de la psychologie*, L'Harmattan, Paris 2005.

Ménissier T., *Machiavel, la politique et l'histoire. Enjeux philosophiques*, PUF, Paris 2001.

Merleau-Ponty M., «Lecture de Montaigne», *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 250-266.

Metschies M., *La Citation et l'art de citer dans les Essais de Montaigne*, Champion, Paris 1997.

Michaud-Quantin P., «Les champs sémantiques de species. Tradition latine et traduction du grec», *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1970, pp. 113-150.

Moreau P., «La sensation de la vie chez Montaigne et Jean-Jacques», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 18, 1969, pp. 4-12.

Morel M., «Volontaire, involontaire et non-volontaire dans le chapitre XI du *De motu* d'Aristote", in *Aristote et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu animalium*, édition A. Laks e M. Rashed, Presses du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2004, pp. 167-183.

Mormino G., «Compassione e comunicazione nella riflessione di Montaigne sugli animali», *ITINERA – Rivista di Teoria delle Arti e della Letteratura*, 2001, pp. 1-9 (disponibile all'indirizzo: <http://www.filosofia.unimi.it/itinera/>).

Muccillo M., «La dissoluzione del paradigma aristotelico», in C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 506-533.

Nakam G., *Montaigne et son temps. Les événements et les Essais*, Gallimard, Paris 1993.

Nemser R., «Nosce Teipsum and the *Essais* of Montaigne», *Studies in English Literature 1500-1900 : The English Renaissance*, Rice University Stable, Vol. 16, 1, 1976, p. 95-103.

Nussbaum M., «Les émotions comme jugements de valeurs», *Raisons pratiques. La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions*, P. Paperman et R. Ogien (dir.), EHESS, 6, 1995, pp. 19-32.

O'Brien J., «Reasoning with the Senses: The Humanist Imagination», *South Central Review*, Vol. 10, 2, 1993, pp. 3-19.

Ogereau F., *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, Encre Marine, Paris 2002.

Pacchi A., «Hobbes and the passions», *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 79-95.

- Paganini G., «Montaigne, Sanchez et la connaissance par phénomènes», *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, dir. V. Carraud et J.-L. Marion, Puf, Paris 2004, pp. 107-135.
- Paganini G., *Skepsis : les débats des modernes sur le scepticisme (Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle)*, Paris, Vrin 2008.
- Panichi N. (a cura di), Michel de Montaigne, *L'immaginazione*, Olschki, Firenze 2000.
- Panichi N., «Le scepticisme qui “gagne” le jugement. Le Plutarque de Montaigne», *Montaigne*, dir. P. Magnard – Thierry Gontier, CERF, Paris 2010, pp. 67-80.
- Panichi N., *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Olschki, Firenze 2004.
- Panichi N., *Montaigne*, Carocci Editore, Roma 2010.
- Park K., «Albert's Influence on Late Medieval Psychology», *Albertus Magnus and The Sciences*, Toronto 1980, pp. 501-535.
- Park K., «The organic soul», *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, edited by C.B. Schmitt & Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 464-484.
- Parker K., «The Concept of Psychology», *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, edited by C.B. Schmitt & Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 455-463.
- Peytavin S., «Religion et passions chez Montaigne», *Les passions à l'âge classique*, dir. P.-F. Moreau, PUF, Paris 2006, pp. 45-56.
- Pigeaud J., *La maladie de l'âme: étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, Paris 1989.
- Pire G., «De l'influence de Sénèque sur les *Essais* de Montaigne», *Les Etudes Classiques*, 22, 3, 1954, pp. 270-286.

- Plett H.F., *Rhetoric and Renaissance Culture*, de Gruyter, Berlin 2004.
- Pohlenz M., *La Stoa: storia di un movimento spirituale*, vol. 1, Bompiani, Milano 2005.
- Popkin R., *Storia dello scetticismo*, Bruno Mondadori, Milano 2000.
- Poppi A., *Introduzione all'Aristotelismo padovano*, Editrice Antenore, Padova 1991.
- Pouilloux J.-Y., «Connais-toi toi-même: un commandement paradoxal», *Lire les Essais de Montaigne*, éd. N. Peacock et J. Supple, Champion, Paris 2001, pp. 91-106.
- Pouilloux J.-Y., «La forme maîtresse», *Montaigne et la question de l'homme*, PUF, Paris 1999, pp. 33-45.
- Radice R., «Oikeiosis». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- Ragghianti R., «Montaigne lecteur sceptique de l'Ecclésiaste», *Montaigne Studies*, Volume XXI, 1-2, pp. 137-153.
- Rambach J.-C., «A propos des passions: ombres et lumières avant Descartes», *Travaux de linguistique et de littérature*, XV, 2, 1977, pp. 43-65.
- Rigolot F., «Quand Montaigne emprunte à l'Ethique à Nicomaque : étude des 'allongements' sur l'Exemplaire de Bordeaux», *Montaigne Studies*, vol. XIV, 1-2, 2002, pp. 19-35.
- Rist, J. M., «Seneca and Stoic Orthodoxy», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, de Gruyter, Berlin-New York 1989, II, 36, 3, pp. 1993-2012.
- Rodis-Lewis G., *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Puf, Paris 1950.
- Rodis-Lewis G., «Le dualisme platonisant au début du XVII^e siècle et la révolution cartésienne», *L'anthropologie cartésienne*, PUF, Paris 1990, pp. 127-148.

Rolland-Gosselin P., «Sur les relations du corps et de l'âme d'après Avicenne», *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, Paris, 1930, vol. 2, pp. 47-54.

Scavizzi G., «La teologia cattolica e le immagini durate il XVI secolo», *Storia dell'Arte*, n° 21, 1974, pp. 171-212.

Screech M., *Montaigne et la mélancolie. La sagesse des Essais*, Puf, Paris 2002.

Sebti M., *Avicenne. L'âme humaine*, PUF, Paris 2000.

Sève B., *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, PUF, Paris 2008.

Sherrington Ch., *The Endeavour of Jean Fernel*, Cambridge, 1946.

Skinner Q., «Hobbes on rhetoric and the construction of morality», *Visions of Politics. Volume 3 : Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 87-141.

Skinner Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

Starobinski J., «La découverte de la psychologie», *Histoire comparée des littératures en langues européennes. L'époque de la Renaissance (Tome IV): Crises et essors nouveaux (1560-1610)*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia 2000, pp. 329-330.

Starobinski J., *Montaigne: il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna 1984.

Steneck N. H., «Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses», *Isis*, Vol. 65, 2, 1974, pp. 193-211.

Stirle K., «L'histoire comme exemple, l'exemple comme histoire: contribution à la pratique et à la poétique des textes narratifs», *Poétique*, X, 1972, pp. 176-198.

Supple J., *Arms versus letters. The Military and Literary Ideals in the 'Essais' of Montaigne*, Clarendon Presse, Oxfors 1984.

Symboles et définitions de la foi catholique, CERF, Paris 1996.

- Taton R., *La science moderne de 1450 à 1800*, PUF, Paris, 1995.
- Temkin O., *Galenism: rise and decline of a medical philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 1973.
- Tirinnanzi N., *Umbra naturae: l'immaginazione da Ficino a Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2000.
- Tournon A., «Advenu ou non advenu...», *Montaigne et l'histoire*, textes réunis par Claude-Gilbert Dubois, Klincksieck Paris 1991, pp. 31-38.
- Tournon A., «Le grammairien, le jurisconsulte, et l'“humaine condition”», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 21-22, 1990, pp. 107-118.
- Tournon A., *Montaigne: La glose et l'essai*, Presses Universitaire de Lyon, Lyon 1983.
- Traverso E., *Montaigne e Aristotele*, Le Monnier, Firenze 1974.
- Trinquet R., “Montaigne et l'argent”, *O un amy! Essays on Montaigne in Honor of Donald M. Frame*, French Forum, Lexington 1977, pp. 290-313.
- U. Langer, «Mourir et agir dans ‘De l'exercitation’», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 17-18, 2000, pp. 79-87.
- Van Delft L., *Les Moralistes. Une apologie*, Gallimard, Paris 2008.
- Vegetti M., «Passioni antiche: l'io collerico», *Storia delle passioni*, Laterza, Bari 2000, pp. 39-73.
- Vegetti M., *L'etica degli Antichi*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- Vegetti M., *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003.
- Verbeke G., «Le ‘De anima’ d'Avicenne. Une conception spiritualiste de l'homme», *Liber de Anima seu Sextus de naturalibus*, éd. S. Van Riet, Louvain-Leiden, 1968, IV.
- Villey P., *Montaigne et François Bacon*, Slaktine Reprint, Genève 1973.

Voelke A.-J., «La fonction thérapeutique du *logos* selon Chrysippe», *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Cerf-Academic Press Fribourg, Paris-Fribourg 1993, pp. 73-89.

Vons J., «Du Bois, Jacques (1478-1555)», *Le Monde médical à la cour de France*, Base de données publiée en ligne sur Cour de France.fr (<http://cour-de-france.fr/article655.html>).

Weber D., *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2007.

Wiesmann M.-A., «'La poésie du ciel' in Montaigne's 'Apologie de Raimond Sebond'», *Viator*, 29, 1998, pp. 241-273.

Wolfson H.A., «The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts», *The Harvard Theological Review*, Vol. 28, 2, 1935, pp. 69-133.

Woodruff P., «The Pyrrhonian Modes», *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, edited by R. Bett, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 208-231.

Yolton J. W., *A Locke Dictionary*, Blackwell, Oxford-Cambridge 1993.

Zambelli P., «L'immaginazione e il suo potere. Da al-Kindi, al-Farabi e Avicenna al Medioevo latino e al Rinascimento», *Miscellanea Mediaevalia*, Band 17, Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter, 1985, pp. 188-206.

Zorzetti N., «Dimostrare e convincere. L'*exemplum* nel ragionamento induttivo e nella comunicazione», *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, Mélanges de L'Ecole Française de Rome, 92, 1980, 1, pp. 33-65.

